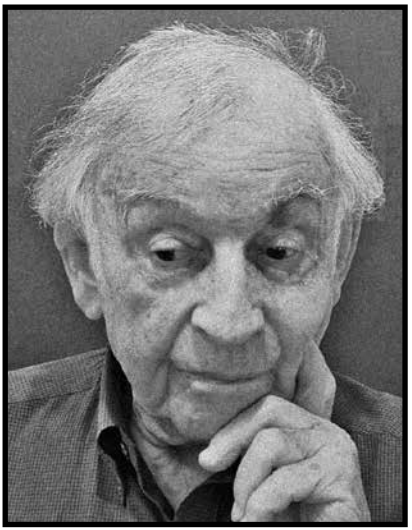
Clásicos y Contemporáneos en Antropología

El origen de la cultura africano-americana
Una perspectiva antropológica

Sidney W. Mintz y Richard Price



Fuente: http: //www.sidneymintz.net/

SIDNEY W. MINTZ

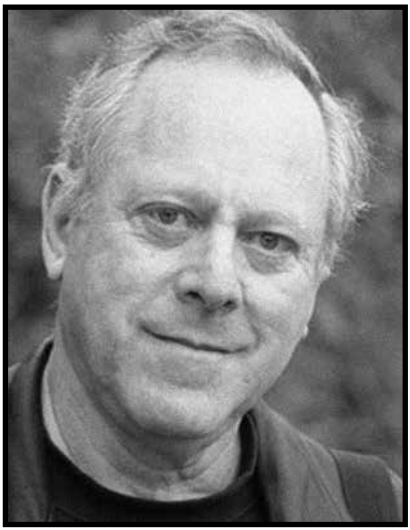
SIDNEY W. MINTZ nació en Dover, Nueva Jersey, en 1922. Antropólogo mundialmente conocido por sus trabajos en el Caribe acerca de las diversas formas de trabajo rural, las plantaciones de azúcar y la alimentación. Relaciona históricamente las manifestaciones culturales de esta región con la construcción del sistema capitalista mundial. Bajo la supervisión de Ruth Benedict y Julian Steward estudió en la Universidad de Columbia y participó con otros estudiantes de Steward en el proyecto "The people of Puerto Rico", un ejercicio de nuevos métodos para estudiar sociedades complejas. Su tesis de doctorado, *Cañamelar: The Subculture of a Rural Sugar Plantation Proletariat* (1951) fue publicada en 1956. Luego, la autobiografía de Taso en *Worker in the Cane. A Puerto Rican Life History* (1960).

Extraordinario expositor y maestro de numerosas generaciones de estudiantes; profesor de antropología en la Universidad de Yale (1951-1974) y la Universidad de Johns Hopkins (1975-1990). En el Caribe realizó investigaciones de campo en Puerto Rico, Haití y Jamaica, islas con diferentes antecedentes coloniales. Los diversos y cambiantes sistemas laborales (esclavitud, campesinado, proletariado rural), articulados a los sistemas de producción de mercancías en el trópico (haciendas y plantaciones) constituyen enigmáticas piezas de un rompecabezas que Mintz se propuso descifrar para interpretar la centralidad de la región del Caribe en la formación del capitalismo mundial. Véanse "The Caribbean as a socio-cultural area" (*Cahiers d'Histoire Mondiale*, 1966), "The Caribbean region" (*Daedalus*, 1973), "The role of the tropical plantation in the birth of the modern world" (*Proceedings of the First World Plantation Conference*, 1986).

Dulzura y poder, el lugar del azúcar en la historia moderna (Siglo XXI, 1996) corona su trayectoria al situar a la cultura en el centro del debate sobre la construcción de la modernidad, revalorizando la contribución del consumo metropolitano de alimentos producidos mediante el trabajo esclavo en las colonias caribeñas. Véanse *Tasting Food, Tasting Freedom: Excursions into Eating, Culture, and the Past* (1996) y "Digesting the future: food studies and the puzzle of modernity", *IACP Food Forum Quarterly* (2002).

Ha dado conferencias y charlas alrededor del mundo y ha recibido numerosas distinciones, entre ellas el Franz Boas Award en 2012.

Más información en: <http://www.sidneymintz.net/>.



Fuente: http://www.richandsally.net/

RICHARD PRICE

RICHARD PRICE nació en Nueva York en 1941. Antropólogo y etnohistoriador, reconocido por haber inscrito en la historia del mundo a las poblaciones de esclavos africano-americanos rebeldes, que construyeron sociedades cimarronas en las márgenes del Caribe.

Estudió antropología en la Universidad de Harvard, y obtuvo su doctorado en 1970 con la tesis "Saramaka social structure". En 1974 fue invitado a fundar un nuevo departamento de antropología en la Universidad de Johns Hopkins, con sus colegas de la Universidad de Yale (Sidney Mintz y Emily Ahren [Martin] entre otros), para fomentar la colaboración y el intercambio académico entre historiadores africanistas y antropólogos caribeños. Con ese propósito, Price coordinó el Seminario de Historia y Cultura Atlánticas, que reunía a docentes y estudiantes de ambas disciplinas. Fue también profesor [1974-1987] y jefe del nuevo departamento de Antropología [1974-1977, 1979-1985] en Hopkins. La primera edición de *El origen de la cultura africano-americana*, publicada bajo el título de *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective* (ISHI Publications, 1976), es representativa del tipo de colaboración académica esperada a raíz de la fundación del nuevo departamento.

Price desarrolló este enfoque interdisciplinario en sus principales publicaciones. Con una combinación de trabajo de campo y de archivo, de tradiciones orales y documentos históricos, reconstruyó la historia social y la cultura de las sociedades saramaka en Surinam, antigua colonia holandesa. Entre sus trabajos más importantes señalaremos *First Time* (1983) y *Alabi´s World* (1990), *Travels with Tooy* (2008) y *Rainforest Warriors* (2011). Todos ellos fueron distinguidos con premios y reconocimientos (en 1984 el premio Elsie Clews Parsons; en 1991 el reconocimiento Albert J. Beveridge; en 2009 el premio Clifford Geertz en Antropología de la Religión y en 2012 el reconocimiento al Mejor Libro de la Asociación de Politólogos Americanos).

Desde su época estudiantil en Harvard, Richard ha compartido su pasión por la antropología con Sally Price, tanto en las investigaciones de campo (en Andalucía, Zinacantán, Surinam, Martinica y Guyana Francesa), como en publicaciones conjuntas (*Afro-American Arts of the Suriname Rain Forest*, 1980; *Equatoria*, 1992; *Enigma Variations*, 1995) y también en exposiciones del arte en varios museos ("Arte afroamericano en el Caribe", en el Museo del Hombre Dominicano, Santo Domingo, en 1982).

Más información en: <http://www.richandsally.net/>.

Clásicos y Contemporáneos en Antropología

C

El origen de la cultura africano-americana
Una perspectiva antropológica

Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social
Directora General
Virginia García Acosta

Universidad Autónoma Metropolitana,
Unidad Iztapalapa
Jefe del Departamento de Antropología
Pablo Castro Domingo

Universidad Iberoamericana
Directora del Departamento
de Ciencias Sociales y Políticas
Helena María Varela Guinot

Coordinador de la Colección Clásicos
y Contemporáneos en Antropología
Roberto Melville

Comisión académica
Carmen Bueno Castellanos
Ricardo Falomir Parker
Virginia García Acosta
Carlos Garma Navarro
Leonardo Tyrtania

El origen de la cultura africano-americana
Una perspectiva antropológica

Sidney W. Mintz y Richard Price

CIESAS

Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
CIUDAD DE MÉXICO ®

305.8960729
M399o Mintz, Sidney W.; Price, Richard
9 El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica / Sidney W. Mintz y Richard Price ; introducción Catharine Good y María Elisa Velázquez.--México : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Universidad Autónoma Metropolitana : Universidad Iberoamericana, 2012
146 p. ; 18 cm.--(Clásicos y Contemporáneos en Antropología ; 9)

Título original: The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective
Incluye bibliografía e índice analítico
ISBN 978-607-486-208-9

1. Negros – Caribe, área del – Historia. 2. Esclavos – Caribe, área del – Historia. 3. Aculturación – Caribe, área del – Historia. 4. Caribe, área del – Relaciones raciales. I. Mintz, Sidney W., coaut. II. Price, Richard, coaut. III. Santoveña, Adriana, trad. IV. Good, Catharine, intro. V. Velázquez, María Elisa, intro. VI. Serie.

Título original en inglés: *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*

Traducción: Adriana Santoveña

Todos los derechos reservados

Primera edición en inglés *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*, ISHI Publications, 1976.

Primera edición en Clásicos y Contemporáneos en Antropología
© 2012 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)
Juárez 222, Col. Tlalpan, C.P. 14000, México, D. F.
difusion@ciesas.edu.mx
© 2012 Universidad Autónoma Metropolitana
Prol. Canal de Miramontes 3855, Col. Ex hacienda de San Juan de Dios, C.P. 14387, México, D. F.
© 2012 Universidad Iberoamericana, A. C.
Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01210, México, D. F.

Creative Commons

ISBN: 978-607-486-208-9
Impreso y hecho en México

Índice

Clásicos y Contemporáneos en Antropología
Presentación de Virginia García Acosta y Roberto Melville 13

Prólogo 19

Prefacio 35

Reconocimientos 43

Introducción 45

1. El modelo del encuentro 51

2. Contacto y flujo socioculturales en las sociedades de esclavos 65

3. El sector esclavo 79

4. Los inicios de las sociedades y culturas africano-americanas 83

5. Retenciones y supervivencias 93

6. Parentescos y papeles sexuales 101

7. Conclusión 121

Bibliografía 125

Índice analítico 139

Clásicos y Contemporáneos en Antropología

La antropología es una de las ciencias sociales con una agenda intelectual y académica extremadamente ambiciosa. Su objeto central de estudio es la permanencia y cambio de los fenómenos socioculturales, por ende, se ocupa de conocer y analizar a la humanidad entera. Se interesa por cada una de las diferentes vías de evolución de las sociedades humanas, y por identificar las respectivas trayectorias de pueblos y culturas desde las épocas tempranas de la prehistoria hasta el tiempo actual. La diversidad cultural, étnica y social, en y entre las sociedades, se manifiesta en todos los rincones del planeta. Concierne a la antropología la adaptación humana a variados climas y territorios: fríos, templados y cálidos; húmedos y áridos; planicies y montañas. Le compete el estudio de las sociedades simples y el de las más complejas.

Los antropólogos han contribuido al conocimiento de las variadas formas de subsistencia en pueblos de cazadores y recolectores, de pastores y agricultores, y han procurado explicar los procesos de integración de tales pueblos a las sociedades más complejas en el contexto de la expansión del sistema mundial capitalista. A la antropología le han interesado las minorías étnicas y las clases populares por igual, pero también las élites gobernantes y las estructuras estatales. Hay especialistas en ramas como la antropología jurídica, la antropología política y la antropología económica. El parentesco, la religión, el lenguaje y diversas expresiones simbólicas son apreciados objetos de estudio.

Al ocuparse de un universo de objetos sociales y culturales tan vasto, los antropólogos eligieron un acercamiento holístico, es decir, busca establecer las interrelaciones existentes de tipo causal, funcional o simbólico entre los distintos componentes de las diferentes culturas. El análisis comparativo es una herramienta muy eficaz para identificar diferencias y similitudes entre los casos examinados. El estudio detallado de culturas ágrafas mediante la observación participante convirtió el trabajo de campo en uno de los métodos característicos e ineludibles de la investigación en antropología. Las etnografías sobre sociedades y culturas son, entonces, productos que distinguen la producción antropológica.

En consecuencia, ningún libro en particular podría reflejar toda la riqueza de herramientas teóricas y metodológicas que los antropólogos han

empleado en el estudio de las culturas y las sociedades humanas. De la misma manera, la diversidad cultural observada por viajeros, misioneros, administradores, y en el siglo XX por los profesionales antropólogos en aquellas sociedades humanas con las que se ha tenido contacto –en todo el orbe y a lo largo del curso de la historia–, sólo podría quedar consignada en una incontable multitud de libros y artículos. No hay una sola biblioteca que contenga en sus estanterías los frutos de la labor etnológica de esta multitud de autores-escritores. La descripción etnográfica de cada una de las sociedades particulares conocidas no puede evitarse por una aplicación de teorías generales construidas *a priori*, ni sustituirse por las conclusiones alcanzadas en el estudio de alguna sociedad particular estudiada a profundidad. Y si se quieren alcanzar generalizaciones a partir de estudios empíricos, será necesario que la descripción detallada de una sociedad se conduzca con alguna orientación teórica, mediante la formulación de hipótesis que guíen la recolección de datos y organicen la interpretación de las características generales del fenómeno estudiado en tal o cual sociedad particular.

Por tales razones, una adecuada formación académica de los antropólogos dependerá del acceso a una bibliografía extensa. Los hallazgos y avances del conocimiento antropológico se encuentran dispersos en diversos géneros literarios propios de esta disciplina. Hay miles de trabajos monográficos que registran la labor de recopilación de datos empíricos acerca de distintas sociedades dispersas en los cinco continentes. Existen trabajos de corte más comparativo, mientras que otros tienen un propósito más teórico. Sin embargo, las grandes síntesis del conocimiento en una región o área cultural son más escasas, y hay relativamente pocos trabajos que tienen una perspectiva mundial. La composición de la literatura antropológica es entonces un indicador de su desarrollo, de su capacidad para formular generalizaciones a partir de estudios específicos y de su comparación espacial y temporal.

A partir de estas reflexiones, compartidas por un grupo de instituciones mexicanas comprometidas con la investigación y la docencia en antropología, surgió un proyecto que pretende ofrecer a investigadores y estudiantes, y en general al público de habla hispana, obras clave para el desarrollo del conocimiento sobre las sociedades y culturas humanas. Fue así que se concibió la colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología.

Existe gran cantidad de obras relevantes para el desarrollo de diversas líneas de investigación en antropología que nunca fueron traducidas al español; otras más, que sí lo fueron, dejaron de ser reimpresas o reeditadas, y ahora ya no se encuentran en el mercado. Las bibliotecas institucionales de

reciente creación no cuentan con todos los libros clásicos de la disciplina y difícilmente los podrían adquirir.

La selección de esta literatura, que podría caracterizarse como "clásica", constituye un asunto controvertido y susceptible de interminables discusiones. Este proyecto editorial con amplia gama de opciones académicas para la publicación de "clásicos", deberá sortear los límites inevitables del financiamiento e intentar satisfacer las preferencias de los lectores. Incluirá también textos contemporáneos que muy probablemente adquirirán con el tiempo el reconocimiento académico correspondiente. Los criterios de selección deberán afinarse a lo largo del desarrollo del proyecto, a partir del contexto temporal y regional, y de las necesidades culturales más explícitas.

En los grandes polos del pensamiento antropológico, ubicados principalmente en Gran Bretaña, Estados Unidos y Francia, la antropología se ha construido en múltiples direcciones. En sus bibliotecas se encuentra una gran abundancia de libros y trabajos de investigación sobre casi todas las culturas del mundo, lo que incluye una vigorosa producción teórica. Muchas casas editoras recogen y difunden la producción de universidades e institutos de investigación. Por lo que toca a los países que podríamos calificar como periféricos, es posible distinguir a aquellos en los que se ha manifestado un mayor interés por el desarrollo de la antropología. En el mundo iberoamericano, países como Argentina, Brasil, Colombia, España, Guatemala, México y Perú pueden considerarse entre los que se han caracterizado por tener una mayor densidad antropológica. En ellos se fomenta la antropología con un enfoque relativamente circunscrito a los fenómenos y problemas locales, de suerte que la producción académica se orienta hacia aquellos procesos socioculturales más relevantes de cada nación. En cada uno se ha presentado, en diferentes momentos, la influencia dominante de alguno de los centros hegemónicos de producción antropológica. Las preferencias intelectuales del mundo antropológico iberoamericano se reflejan claramente en los acervos de las bibliotecas especializadas en antropología en cada uno de esos países. Las mejores y más completas bibliotecas han logrado reunir –y proporcionan a sus usuarios–, la literatura antropológica representativa de los países hegemónicos y la producción del propio país. Pero la producción de países vecinos, igualmente periféricos, con antropologías de importancia, generalmente está sobrepresentada en dichas bibliotecas, y en los programas académicos de las instituciones y universidades respectivas. En los demás países, el desarrollo de la antropología es relativamente pobre, y los estudios que prevalecen son los del folclore local y la prehistoria.

México se encuentra entre los países con una tradición antropológica vigorosa. Si bien existe un reconocimiento local y mundial de la antropología mexicana, sus investigadores y estudiantes con frecuencia tienen un conocimiento precario de los desarrollos de otros países de la región con una tradición antropológica importante. La política mexicana de apertura a la inmigración de perseguidos políticos fue propicia para dar lugar a un flujo de ideas y conocimientos antropológicos novedosos y estimulantes, primero con la llegada de inmigrantes provenientes de Europa a raíz de las vicisitudes de la Guerra Civil Española y de la Segunda Guerra Mundial, y luego, en las décadas de los sesenta y setenta, con el arribo de contingentes de asilados que huían de las dictaduras surgidas en América del Sur. Estas corrientes migratorias tuvieron un efecto cultural muy importante para el país receptor. Al llegar a México y a las instituciones académicas que les abrieron sus puertas, aquellos universitarios perseguidos rompieron barreras culturales locales y auspiciaron un flujo de nuevas ideas y teorías que fructificaron intelectualmente, no sólo en el campo de la antropología, sino también en muchos otros campos de las ciencias sociales y las humanidades. Lo anterior da cuenta de que el desarrollo de una disciplina se nutre no sólo de la problemática social y cultural nativa, también –y de manera significativa– de las corrientes y flujos culturales externos.

La colección de Clásicos y Contemporáneos en Antropología tiene como aspiración y propósito satisfacer no únicamente las necesidades locales y atender las necesidades bibliográficas locales de programas académicos de formación, sino cubrir un espectro más amplio. Las instituciones que impulsan la publicación de libros de antropología han aprovechado la oportunidad y hecho suya la sugerencia de auspiciar el flujo cruzado de conocimientos antropológicos externos, no solamente aquellos originados en los países hegemónicos, sino también los de países periféricos con una producción antropológica respetable, poco conocida y aplicable a circunstancias análogas en otras latitudes. La colección incluye una composición variada en temas y corrientes teóricas que, esperamos, nutra las subespecialidades de la antropología.

Incluye traducciones de libros que han tenido una reconocida influencia en el desarrollo de la antropología y que, sin embargo, no han sido publicados en español. Pero también comprende reediciones de obras agotadas, con objeto de atender la demanda de los estudiantes de antropología. La iniciativa original de esta colección surgió en 2004, cuando confluyeron los intereses de la Dirección General del CIESAS con la maduración de un proyecto relacionado con la publicación de libros clásicos de antropología

que se requerían en la docencia e investigación. Se buscó y encontró la colaboración del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, y del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, con la aportación de los recursos humanos y materiales necesarios para llevar adelante esta empresa. Así, en 2005 se conformó una comisión académica plural para precisar los criterios y definiciones necesarias en relación con la selección de autores y títulos que se publicarán en los próximos años. Esta comisión, integrada por profesores investigadores de las tres instituciones, aceptó la idea de añadir a la colección de libros clásicos aquellos títulos y autores contemporáneos que recientemente han desarrollado nuevas líneas de investigación, tales como los estudios de género, desastres, pluralidad étnica, entre otros. En el futuro muy probablemente otras instituciones se sumarán a este esfuerzo. Nuestra meta de poner al alcance de investigadores y estudiantes de antropología una selección de libros indispensables para su desarrollo académico plural dependerá, en gran medida, de la recepción que los lectores otorguen a éste y los próximos títulos.

Virginia García Acosta
y Roberto Melville
CIESAS

Prólogo

Siempre es bienvenida la publicación de traducciones de obras clásicas, pero más aún cuando se trata de textos clave en la reflexión de temas antropológicos y que por diversas circunstancias han sido poco conocidos y difundidos en México. Por ello, celebramos la iniciativa de la colección "Clásicos y Contemporáneos en Antropología" de traducir al español el libro de Sidney W. Mintz y Richard Price, *El origen de la cultura africano-americana*, editado por primera vez en Estados Unidos en 1976. El acceso a este texto en español para los estudiantes e investigadores en México y en general en América Latina y el Caribe, especialmente para aquellos dedicados a los estudios de comunidades afrodescendientes, sin duda propiciará avances importantes en este creciente campo de investigación. Por sus novedosas propuestas teóricas y metodológicas, este texto se ha convertido en un importante trabajo para los estudios sobre las culturas afrodescendientes en las Américas. Aunque puede considerase un parteaguas en la historiografía sobre el tema, lamentablemente aún es poco conocido y utilizado por los antropólogos mexicanos.

Es importante destacar que las ideas y planteamientos de Mintz y Price trascienden los estudios sobre poblaciones de origen africano. Las discusiones teóricas y el ejercicio metodológico presentados en este libro son de gran utilidad para los investigadores sobre diversos temas en la antropología, la etnohistoria y la historia social, especialmente aquéllos que analizan la experiencia histórica de los grupos indígenas, los migrantes con identidades étnicas, los pueblos originarios, las nuevas clases obreras y trabajadoras, entre otros muchos colectivos.

En estas páginas reflexionamos sobre los conceptos centrales de la obra, las propuestas teóricas y metodológicas de los autores, y su aplicación a la investigación antropológica y la etnohistoria en general, sobre todo en cuanto a sus teorías de la cultura y su análisis etnográfico de los datos históricos. También hacemos énfasis en la utilidad de este trabajo para los estudios sobre las poblaciones africanas y afroescendientes en México, finalizando con una descripción de los principales temas que aborda el texto. Antes de inicar estas reflexiones, en los siguientes párrafos hacemos una breve semblanza sobre los autores y su obra para comprender el contexto en el que fue escrita.

* * *

Sidney W. Mintz pertenece a un distinguido grupo de antropólogos, alumnos de Julian Steward, que hicieron aportaciones extraordinarias al conocimiento de la historia y las culturas en las Américas en la segunda mitad del siglo XX. Entre ellos podemos señalar a Eric Wolf, autor de varios trabajos clásicos sobre Mesoamerica,[1] y a John Murra, especialista de la región andina.[2] Mintz, en cambio, se estableció como un especialista en la región del Caribe, la que logró definir como área etnográfica dentro de la antropología internacional. Desarrolló también una línea de investigación sobre comida y cultura; uno de sus textos clásicos sobre el tema fue publicado por el CIESAS y Conaculta hace unos años.[3]

Estos tres colegas mantuvieron una colaboración cercana a lo largo de sus vidas profesionales, y conformaron una escuela cuyo sustento teórico era la ecología cultural, la combinación de la etnografía y la antropología con la historia, y una preocupación por la conformación del capitalismo y el mundo moderno. Para ellos, la investigación antropológica y etnohistórica formaba parte de un proyecto social y político como académicos y docentes, pues consideraban que los resultados de nuestras pesquisas deberían ser útiles para los pueblos que estudiamos, y para las instituciones y la sociedad donde los investigadores ejercen su vida profesional. Dentro de este grupo, Sydney Mintz siempre tuvo un gran interés por el concepto de cultura y los procesos de adaptación, cambio e innovación colectiva como ejes centrales de los estudios antropológicos.

La colaboración entre los autores de este libro empezó a principios de la década de los años 1970, cuando Mintz y Price tuvieron la oportunidad de fundar el departamento de Antropología de la Universidad Johns Hopkins en 1974. Con un grupo de historiadores de África y del Caribe de la misma universidad, ambos autores crearon uno de los principales centros de estudios sobre culturas afroamericanas en los últimos 25 años del siglo XX. Richard Price se formó en Harvard University, en la tradición de la escuela

---

1 De Eric Wolf: *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Era, 7ª edición, 1982 y *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

2 De John Murra: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

3 Sidney W. Mintz, *Sabor a comida, sabor a libertad. Incursiones en la comida, la cultura y el pasado*, México, CIESAS/Conaculta, 2005.

culturalista americana, y con su esposa, Sally Price, se dedicó a la etnografía y la etnohistoria de los grupos cimarrones de Surinam, Guyana y Guyana Francesa. En el caso de los Price, se destaca su trabajo sobre el arte y las formas expresivas entre grupos cimarrones, además de la organización social y profundos estudios etnohistóricos a partir de documentos provenientes de tres continentes.[4] Uno de los productos medulares de la colaboración entre Mintz y Price es el presente libro, cuyos aportes detallamos a continuación.

* * *

Dos ejes centrales pueden destacarse como parte de las principales contribuciones de este texto a la teoría y la metodología de la antropología y la historia: un planteamiento sobre el concepto de cultura, y la aplicación de un enfoque etnográfico, etnológico, a los datos históricos. El tema específico que ocupa a Mintz y Price es la creación de una cultura afroamericana con raíces africanas en diferentes territorios americanos, dentro del contexto de la expansión del sistema mundial y el ejercicio de poder estructural violento. Sin embargo, el programa de trabajo que proponen los autores en este texto se puede aplicar a muchos otros casos en México y las Américas, ya que las necesidades para realizar investigación social de primer nivel son las mismas, independientemente del tema. En el prefacio a la edición de 1992, los autores precisan:

> Por ello decidimos concentrarnos en estrategias o acercamientos para estudiar el pasado africano-americano, en lugar de presentar los resultados de los estudios realizados hasta la fecha, con la esperanza de alentar a los historiadores y otros investigadores que se adentran en este campo

[4] Uno de los trabajos de Richard Price más conocidos en México es la compilación titulada *Sociedades cimarronas, comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México, Siglo XXI, 1981. Con Sally Price publicó *Afro-American Arts of the Suriname Rain Forest*, Berkely, University of California Press, 1980. En México se publicó un artículo de los Price en la Colección Africanía, en el libro *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, coordinado por María Elisa Velázquez y Ethel Correa, titulado "La historia cultural afroamericana en los albores del siglo XXI", México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005, pp. 161-216.

a emplear modelos conceptuales que hicieran plena justicia a la complejidad del tema.[5]

Podríamos sustituir el término africano-americano con otros, tales como indígenas o mesoamericanos, obreros, asiático-americanos, pero la premisa anterior de los autores sigue siendo vigente. La decisión de los antropólogos de promover estrategias de investigación y modelos conceptuales adecuados para realidades empíricas complejas permite utilizarlo en contextos nuevos, con datos etnográficos e históricos distintos. En este sentido el texto trasciende el tema específico y puede ser un recurso sumamente útil para los etnógrafos, etnohistoradores y otros investigadores y estudiantes. A continuación examinamos el concepto de cultura de los autores, y su método de reconstruir los procesos de creación cultural con materiales históricos.

* * *

Los autores ofrecen una visión teórica de la cultura muy distinta del concepto dominante en la antropología de los años 1940 y 1950, cuando se consideraba a la cultura como un sistema unitario y homogéneo, que consistía en una serie de rasgos formales. A partir de esta idea simplista de la cultura, los etnógrafos de la época se dedicaban a recopilar listas de características descriptivas compartidas para formar áreas culturales. En el caso del estudio de culturas en situaciones de contacto, los investigadores se dedicaban a ejercicios taxonómicos, en los que se buscaba determinar el origen de una determinada característica. Esta práctica fue generalizada en la antropología de la época, y permeaba los estudios de las culturas indígenas o de otros grupos en las Américas, al igual que a las investigaciones de las culturas de origen africano; es decir, conducía a una perspectiva mecánica sobre la cultura que no podía abarcar el estudio de procesos de cambio y diversidad.

Mintz y Price argumentan en favor de otro procedimiento, contrario a etiquetar rasgos de acuerdo con los orígenes de una determinada manifestación. Desde su concepción la cultura es dinámica, se adapta, es cambiante: se expresa y se modifica en su uso dentro de la vida colectiva cuando el grupo se enfrenta a coyunturas específicas. En las poblaciones afrodescendientes de América, entre muchos otros casos, las condiciones para la expresión

[5] Mintz y Price, *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*, p. 35 del presente volumen.

y la adaptación cultural han sido determinadas por el ejercicio del poder económico, político y militar europeo. Tampoco consideran que la cultura sea un sistema simbólico, en los términos en que lo planteó la antropología semiótica inspirada en el trabajo de Clifford Geertz, que se puso de moda en la década de 1970.[6] En otra publicación de la misma época, Mintz lo explica así:

> El argumento, entonces, es que no podemos conceptualizar las culturas afroamericanas simplemente como cuerpos de materiales históricamente generados, como patrones de comportamiento, sino también como materiales utilizados activamente en contextos sociales específicos por grupos humanos organizados. Sin la dimensión de la acción humana y de las decisiones tomadas –es decir, las maniobras– la cultura se parecería a una colección sin vida de hábitos, supersticiones y artefactos. En cambio, sabemos que la cultura se usa. Y que todo análisis de su uso inmediatamente nos permite percibir cómo se acomodan las personas en grupos sociales, para quienes las formas culturales confirman, fortalecen, mantienen, cambian o resisten ciertas estructuras de poder, estatus e identidad.[7]

Las implicaciones de esta teoría de la cultura son claras en el tipo de pregunta que los investigadores persiguen en el trabajo de campo o en el análisis de las fuentes históricas. Mintz y Price, en el texto que aquí nos ocupa, demuestran con mucho rigor y precisión cómo los estudiantes de las culturas afrodescendientes pueden proceder a un análisis histórico informado por categorías antropológicas; estos planteamientos son muy relevantes para los especialistas en las poblaciones de origen africano, pero igualmente para los investigadores que trabajan con otros grupos sociales en México.

Otras preguntas centrales de Mintz y Price en este texto pueden resumirse así: ¿cómo se puede estudiar el componente africano en las culturas afrodescendientes de las Américas; dónde podemos encontrarlo; qué significa la presencia de ciertas características comunes en las sociedades africanas históricas

---

6 Este tema no puede discutirse a fondo en este texto, para mayor información véase Catharine Good, "Reflexiones teóricas sobre la cultura:hacia un enfoque histórico/procesual en Mesoamérica", en Julieta Arechiga (coord.), *Memorias de la XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. Migración, población, territorio y cutlura*, México, Sociedad Mexicana de Antropología/UNAM, pp.73-85.

7 Sidney W. Mintz, *Caribbean Transformations*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974, p. 18 (traducción de Catharine Good).

o contemporáneas? Estas interrogantes tienen implicaciones metodológicas importantes, y los autores ponen atención cuidadosa al problema de estudiar el proceso de crear una cultura nueva en toda su complejidad. Los africanos esclavizados fueron arrancados con violencia de su contexto cultural propio en África y sujetos a instituciones terriblemente deshumanizantes, enfrentando en los nuevos territorios una tarea muy compleja: la de crear culturas nuevas en condiciones hostiles para ellos. Esto implicaba utilizar diversos recursos culturales africanos que aportaban los individuos para generar las lenguas criollas en forma colectiva, crear las distintas cocinas, forjar nuevos arreglos domésticos, elaborar nuevas prácticas espirituales y religiosas con rituales especiales, ejercer la autoridad política, desarrollar formas propias de música o danza, definir criterios de la estética y el estilo personal. En este libro programático, Mintz y Price demuestran a lo largo de varios capítulos, con ejemplos específicos, como habrían sucedido estos procesos de creación cultural. De acuerdo con la información empírica, en periodos muy tempranos en diversas regiones de América ya estaban presentes los elementos de las culturas afrodescendientes.

Lo que interesa en este sentido, no es el ejercicio de identificar orígenes africanos, americanos o europeos, de ciertos rasgos formales, sino estudiar cómo se utilizaron en diferentes momentos críticos para la sobrevivencia colectiva del grupo. Mintz explicó lo anterior en otro escrito de la siguiente forma:

> La historia de una habilidad, artefacto, creencia, planta o comida específica no es lo mismo que su utilización y los significados simbólicos que tiene para los miembros de una sociedad con continuidad histórica. La cultura tiene "vida" porque su contenido sirve como recurso para las personas que la emplean, la cambian, la encarnan. Los seres humanos enfrentan las exigencias de la vida cotidiana por medio de sus habilidades de interpretación e innovación, y su capacidad de manejar el simbolismo usando creativamente sus formas de comportamiento, no petrificándolas. Entonces, completamente al margen del problema de los orígenes históricos, los recursos culturales de los afroamericanos y de las culturas afroamericanas de ninguna manera se limitan a los elementos o complejos que pueden demostrarse de origen histórico africano; tales orígenes son mucho menos importantes que el uso creativo, continuo, que se hacen de las formas, sin importar su origen, y los usos simbólicos que se les imparte.[8]

[8] Sidney W. Mintz, *Caribbean Transformations*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974, pp. 19 y 20 (traducción de Catharine Good).

Mintz y Price abogan en este libro por la importancia de un cuidadoso trabajo histórico para corregir las posiciones que muchos académicos habían sugerido, basándose en consideraciones políticas y preferencias personales, más que en los datos empíricos. Señalan la existencia de dos escuelas de los estudios africano-americanos con diferentes posturas sobre la particularidad cultural de estos grupos. Unos especialistas insistieron en que las peculiaridades culturales de los africano-americanos se podrían atribuir a la sobrevivencia en el Nuevo Mundo de tradiciones culturales africanas, donde se seguían reproduciendo mecánicamente a través del tiempo. Otros, en cambio, argumentaron que la idiosincrasia de las culturas africano-americanas se debía a las formas de opresión económica, política y legal, que no permitieron su aculturación a la sociedad dominante. En este caso, muchas formas de las culturas locales se interpretan como problemas sociales nacidos de la marginación y la explotación.

Los datos empíricos que se presentan en estas páginas demuestran una situación mucho mas compleja. Tanto las tradiciones históricas, culturales africanas e indígenas, europeas o asiáticas, como los cambiantes contextos sociales que experimentan las poblaciones en las Américas, explican las características específicas y las diferentes expresiones de variabilidad que observamos en las expresiones formales. A lo largo del texto los autores explican lo anterior a partir del análisis del lenguaje, el parentesco y la estructura familiar, las prácticas religiosas, la cultura material, entre otros ámbitos de la vida colectiva. El mensaje para los investigadores es claro. Tenemos que dedicarnos a un genuino trabajo histórico y etnográfico, con datos empíricos rigurosamente recopilados y analizados y no a las posturas políticas o ideológicas que se han esgrimido en lugar de un análisis serio de materiales de campo y archivo. Esta posición provocó críticas de dos grupos. La comunidad africano-americana insistió en explicar la cultura de las personas esclavizadas como derivados de culturas africanas específicas, mientras que los sectores conservadores insistieron en que la cultura africano-americana era una patología social nacida de condiciones de pobreza, ignorancia y exclusión social.

Ahora bien, regresemos al problema de las obvias semejanzas entre ciertos aspectos formales de las culturas afrodescendientes con las culturas africanas: históricas y contemporáneas. Esto se puede observar en casos donde no hay contacto directo entre poblaciones en el continente africano y en el Nuevo Mundo. Aquí argumentan por continuidades en un nivel más profundo de la cultura que las simples formas externamente observables. Nuestros autores aclaran su posición al respecto:

> Un legado cultural africano, ampliamente compartido por los individuos importados hacia cualquiera nueva colonia, deberá definirse en términos menos concretos, concentrándose más en los valores y menos en las formas socioculturales, e incluso tratando de identificar principios "gramaticales" inconscientes que pudieran subyacer tras las respuestas conductuales y darles forma. En primer lugar, pediríamos una revisión de lo que Foster ha llamado "orientaciones cognitivas": por un lado, suposiciones básicas sobre las relaciones sociales (qué valores motivan a los individuos, cómo se interactúa con los otros en situaciones sociales, y cuestiones de estilo interpersonal) y, por el otro, suposiciones y expectativas básicas sobre la forma en que el mundo funciona desde el punto de vista fenomenológico (por ejemplo, creencias sobre la causalidad y cómo se revelan las causas particulares).[9]

* * *

Continuemos con una pequeña reflexión sobre los estudios de africanos y afrodescendientes en México y las distintas influencias de los textos estadounidenses en los trabajos sobre el tema.

Cuando Gonzalo Aguirre Beltrán comenzó sus investigaciones, hacia mediados del siglo XX, sobre los miles de africanos y africanas que arribaron de manera forzada a México, fundamentalmente durante el periodo virreinal, ya existía un auge en los estudios sobre este tema en los Estados Unidos de América. El movimiento de los derechos civiles y de la reivindicación de las poblaciones africano-americanas, la lucha contra el racismo y la discriminación, el desarrollo de las ideas y los análisis basados en las reflexiones económicas y sociales o el reconocimiento de los trabajadores y de las poblaciones marginadas repercutieron en la elaboración de investigaciones preocupadas por estos temas.[10] El interés por legitimar el pasado africano

---

[9] Mintz y Price, *El origen de las cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*, p. 53 del presente volumen.

[10] Desde principios del siglo XX en los Estados Unidos de América comenzaron a aparecer revistas como la *Journal of Negro History* (1916) y la *Hispanic American Historical Review* (1918), interesadas en los afrodescendientes de varios países, entre ellos México. Más tarde varios investigadores, entre ellos Frank Tannenbaum, Eric Williams y otros historiadores marxistas aportaron ideas y discusiones importantes sobre la esclavitud y las experiencias de las personas esclavizadas en América. Sin duda alguna la obra de Phillip Curtin, *The Atlantic Slave Trade, a census* (1969), proporcionó una nueva

de los africano-americanos y la visión etnohistórica del análisis interesaron a académicos y funcionarios de aquella época, como a Manuel Gamio. Éste sugirió a Aguirre Beltrán que desarrollara una investigación sobre este tema en México. Aguirre Beltrán estableció relación académica con Melville Herskovits, profesor de la Universidad de Northwestern, uno de los más notables intelectuales de este periodo y director de un programa sobre la supervivencia de la cultura africana en las Américas, quien guió e influenció, en alguna medida, las características de las investigaciones del antropólogo mexicano sobre las poblaciones africanas y afrodescendientes, así como las de muchos de los estudiosos de las generaciones posteriores, no sólo en los Estados Unidos, sino en América Latina y México.[11]

Una de las preocupaciones y de los propósitos de la teoría de Herskovitz era la reconstrucción del pasado en busca de los orígenes o rasgos; es decir, transitar del presente al pasado e identificar las raíces de las culturas de las miles de personas que habían arribado esclavizadas a América. Su metodología se basaba en el reconocimiento de la historia para darle sentido al presente; por ello, los trabajos sobre los grupos de origen, las expresiones culturales y los datos sobre las raíces o huellas fueron prioritarias. La influencia de Herskovitz y de los etnohistoriadores estadounidenses en México, por lo menos en Aguirre Beltrán, fue notable; ellos mantuvieron una relación estrecha. Herskovitz tuvo influencia en dos de las investigaciones más notables de Aguirre Beltrán: *La población negra en México, un estudio etnohistórico*[12] y *Cuijla*.[13]

Sin embargo, después de esta relación académica entre investigadores mexicanos y estadounidenses interesados en el pasado y presente de las personas africanas y afrodescendientes, los vínculos y el intercambio fueron decayendo por lo menos hasta los años de 1990. Por ejemplo, es increíble que el libro pionero de Aguirre Beltrán sobre el tema no fuera traducido al inglés y publicado en los Estados Unidos. Igualmente llama la atención que libros posteriores de los estadounidenses sobre esta materia fueran poco conocidos

---

perspectiva sobre el tráfico de personas esclavizadas en el mundo propiciando nuevas discusiones historiográficas.

11 Véanse, entre otras, Melville J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, Nueva York, Harper and Brothers, 1941, y *The New World Negro, Selected Papers in Afroamerican Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1966.

12 Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra en México*, Ediciones Fuente Cultural, 1a edición, 1946.

13 Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

en México, como la valiosa obra de Colin Palmer,[14] pero incluso los más recientes como los de Ben Vinson III, Joan Bristol o Nicole von Germeten, entre otros muchos;[15] estos tampoco hayan sido traducidos al español. Sorprende aún más, que las muchas investigaciones históricas mexicanas de los últimos 20 años no hayan sido difundidas, citadas o utilizadas por la academia estadounidense y menos aún traducidas. Aunque se han hecho algunos esfuerzos recientes de publicaciones conjuntas en México,[16] los vínculos académicos entre investigadores mexicanos y estadounidenses, sobre todo en términos de reflexión conjunta e intercambio de ideas sobre este tema, han sido muy escasos.[17]

La obra de Aguirre Beltrán reveló, entre otras cosas, cifras que cambiaron la perspectiva sobre la composición demográfica de la sociedad novohispana, al calcular que en varios periodos y en muchas regiones, los africanos y afrodescendientes fueron, después de los indígenas, la población más importante en la Nueva España. En sus investigaciones también exploró el origen cultural de los miles de africanos que arribaron de manera forzada a México y explicó las dimensiones de su trabajo en regiones como Veracruz, la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero, Michoacán, entre otras.

A partir de entonces, muchas investigaciones históricas se realizaron en México, incursionando en nuevas fuentes documentales y abordando temas relacionados con las condiciones de trabajo, las capacidades de movilidad social y las características heterogéneas de este grupo; trabajos regionales, de género, de familias, de la niñez, de redes de parentesco, de la vida cotidiana y

---

14 Colin Palmer, *Slaves of the White God. Blacks in Mexico*, 1570-1650, Cambridge, Harvard University Press, 1976.

15 Ben Vinson III, *The Free-Colored Militia in Colonial Mexico*, Stanford University Press, California, 2001; Joan Bristol, *Christians, Blasphemers, and Witches. Afro-Mexican Ritual Practice in the Seventeenth Century,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 2007; Nicole von Germeten, *Black Blood Brothers. Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans*, Gainesville, University Press of Florida, 2006.

16 Una de las últimas publicaciones que reúne textos de mexicanos, centroamericanos, canadienses y estadounidenses es María Elisa Velázquez (coord.), *Debates históricos contemporáneos. Africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, México, INAH/CEMCA/IRD/UNAM, 2011.

17 En un simposio internacional llevado a cabo en 1997 sobre poblaciones de origen africano en México y organizado por la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH fueron invitados los antropólogos Richard y Sally Price. Véase María Elisa Velázquez y Ethel Correa (coord.), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México, INAH, 2005 (Colección Africanía núm.1).

de las características de colectivos domésticos como las cofradías también se han llevado a cabo. Además, varios estudios antropológicos se realizaron en regiones como la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, Veracruz, la tierra caliente de Michoacán, Coahuila, entre otras. Gran parte de ellos se dedican a expresiones culturales como la música, las danzas, la oralidad o las fiestas patronales, pero también algunos han realizado trabajos etnográficos sobre el parentesco, la comida o la medicina tradicional.[18] Sin embargo, falta mucho por hacer. Son necesarios conceptos y metodologías que ayuden a entender las características de la participación de las y los africanos y afrodescendientes en México y la situación de las comunidades afrodescendientes hoy en día. Cuando se quiere comprender la lógica cultural de las comunidades afrodescendientes o cuando se intenta identificar sus particularidades o singularidades no es posible hacerlo bajo los mismos parámetros teóricos, históricos y etnográficos que se han puesto en marcha para el estudio de las comunidades indígenas. La historia de las poblaciones y los colectivos afrodescendientes en países de Latinoamérica, especialmente en México, es singular, tiene sus propias dinámicas que mucho tuvieron que ver con las características de la forma de conquista y colonización española y con el intercambio y la convivencia entre los diversas culturas indígenas.

La obra de Mintz y Price aporta precisamente lineamientos metodológicos y conceptuales decisivos para comprender el pasado y presente de los colectivos afrodescendientes en América, especialmente aquellos que se desarrollaron a partir del comercio de personas esclavizadas durante la época colonial. El texto es una crítica fuerte a las tendencias ideológicas que caracterizaban en su época a los estudios históricos y antropológicos sobre las poblaciones africanas y afrodescendientes, especialmente al método de Herskovits, que con el afán de identificar "rasgos puros o huellas africanas" desvirtuaba la capacidad de los africanos y afrodescendientes de enfrentar nuevas realidades y crear herramientas para vivirlas. Los autores se proponen concebir a la cultura como formas de comportamiento, estilos de hablar, creencias y valores, maneras de cocinar y todas aquellas prácticas cotidianas

[18] Se han realizado varias revisiones historiográficas en los últimos años. Véanse, entre otras, María Elisa Velázquez y Ethel Correa (comp.), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México, INAH, 2005; Ben Vinson III y Bobby Vaughn, *Afroméxico*, México, CIDE/FCE, 2004; María Elisa Velázquez y Odile Hoffmann, "Investigaciones sobre africanos y afrodescendientes en México: acuerdos y consideraciones desde la historia y la antropología", en *Diario de Campo, Boletín Interno de los Investigadores del Área de Antropología*, México, INAH, marzo-abril, núm. 91, 2007, pp.60-68.

que se comparten, transmiten y conservan, pero sobre todo que se "usan" en la vida cotidiana y se reproducen culturalmente a través de mecanismos de creación y recreación.

El método que Mintz y Price utilizan, crítico de los enfoques de Herskovits, se basa en una perspectiva antropológica sobre la historia cultural de los africanos-americanos a través de datos históricos y antropológicos concretos en tiempo y espacio. Parten de la premisa de una participación activa de los africanos y cuestionan varios postulados que hasta el momento habían trabajado la mayoría de los estudiosos del tema, tales como la convivencia de culturas homogéneas: "la europea, la africana y la indígena"; las diferencias entre esclavos, libertos y libres, y las contradicciones del sistema de esclavitud en América. Enfatizan la idea de la importancia de la transmisión de la cultura, considerándola como heterogénea y compleja, formada por todas aquellas actividades cotidianas que se usan y desarrollan en un grupo, comunidad o sociedad. Buscan entender el nacimiento de las culturas africano-americanas partiendo de un interés antropológico, etnográfico, basado en las formas de convivir, en las manifestaciones estéticas, comidas, relaciones sociales y en general en la organización económica y social. ¿Qué repercusiones e importancia tiene este texto en los estudios sobre poblaciones afrodescendientes en México y América Latina, pero también en el análisis de otros colectivos o comunidades?

Sin duda alguna la propuesta conceptual y metodológica de Mintz y Price permite una reflexión holística de grupos o comunidades que han vivido procesos sociales diferenciados desde un enfoque histórico y antropológico. Su propuesta también posibilita entender los cambios, las transformaciones de las comunidades al recrear el presente a partir de las nuevas experiencias o condiciones que enfrentan. Por ejemplo, las comunidades afrodescendientes en México y en varios países de América Latina y del Caribe vivieron experiencias heterogéneas que los obligaron a crear y recrear nuevas expresiones culturales en la vida cotidiana que no necesariamente se pueden identificar como "huellas o rasgos" africanos, sino como manifestaciones propias que responden a las nuevas situaciones vividas. El libro de Mintz y Price también alerta a no caer en premisas ideológicas que pueden desviar la búsqueda académica y obstaculizar la comprensión de los procesos y la complejidad de las sociedades africano-americanas, simplificando las interpretaciones. Ambos postulados resultan oportunos para el estudio de cualquier comunidad o colectivo, y consideramos que el texto de Mintz y Price, aunque tiene ya varias décadas de haberse publicado por primera vez, sigue teniendo una vigencia indiscutible para los estudios antropológicos contemporáneos.

* * *

El texto que nos ocupa está compuesto por seis capítulos en los que se desarrollan las principales discusiones y propuestas. En el primero los antropólogos critican el modelo del "encuentro" que considera la existencia de solamente dos culturas, una africana y otra europea, como un "todo". Señalan que esta idea ha provocado la suposición de una herencia africana homogénea, sin tomar en consideración la diversidad cultural de las personas que arribaron de África, limitando las formas de interpretación de este proceso. Aunque reconocen la importancia y los aportes de investigadores como Herskovits, critican los modelos conceptuales basados en el presupuesto de "una" cultura africana, sin comprender la diversificación y sus posibilidades de cambio. En este sentido también discuten las interpretaciones que comparan o hacen paralelismos entre sociedades de América y África, sin detenerse a reflexionar sobre los contextos, sobre todo de tiempo y espacio. Mintz y Price consideran que parte del problema de esta interpretación tiene que ver con la concepción de la cultura como un todo institucional y en su lugar proponen valorar el conocimiento, la información y las creencias que de manera individual arribaron con las personas esclavizadas, así como la forma en que a partir de estos conocimientos se crearon relaciones sociales, económicas y culturales.

En el segundo capítulo los autores abordan el tema del contacto y desarrollo sociocultural en las sociedades esclavistas. Parten de la importancia de considerar las contradicciones de las sociedades esclavistas de América, que aunque normaban diferencias radicales entre esclavos y amos, desarrollaban relaciones afectivas y sociales, complejas y heterogéneas. Señalan la importancia de entender la variedad y complejidad de relaciones económicas que se desarrollaron en estas sociedades y las diferentes formas de vida y de oficios que desempeñaron las personas esclavizadas y aquellos que consiguieron más tarde su libertad. También otorgan un lugar fundamental a la reproducción cultural a través de prácticas cotidianas, como el criar a los hijos de los amos, hacerles su comida o ser sus confidentes. En este sentido afirman que aunque se trata de sociedades divididas por estamentos o diferencias económicas, la interacción de sus miembros son complicadas. Las instituciones o formas de organización en las que estuvieron inmersos esclavos y esclavas y que fueron clave para la reproducción cultural a través del trabajo o la religión son analizadas en el tercer capítulo de este texto. Mintz y Price hacen énfasis en estos espacios como lugares de intercambio cultural y de formación de relaciones sociales y de aspectos culturales recreados en los nuevos contextos.

Quizá el capítulo central del texto es el cuarto, en el que reflexionan sobre los comienzos de las sociedades y culturas africanoamericanas. Parten de la idea de que las personas esclavizadas no fueron víctimas pasivas, sino sujetos capaces de participar y aportar conocimientos, información, formas de pensar y por lo tanto de crear cultura. A pesar de los problemas de disgregación familiar, lograron crear redes de parentesco y vínculos con otros grupos. Otras manifestaciones culturales se crearon y recrearon a partir de prácticas religiosas, posiblememente desde experiencias personales que se recrearon con los recuerdos y datos de otros esclavos. Hacen hincapié en que no puede hablarse de una "herencia cultural" en abstracto, sino de las experiencias, de las relaciones personales inmediatas que se desarrollan en un espacio cultural e institucional específico. Una "cultura" en estos términos, dicen, se vincula íntimamente con los contextos sociales y los lazos afectivos. Explican cómo con el tiempo y desde esta perspectiva en las distintas sociedades esclavistas, los africanos y afrodescendientes fueron creando formas culturales propias.

El quinto capítulo se ocupa del tema de las retenciones y las sobrevivencias. Mintz y Price aclaran que no es su propósito negar la existencia directa de "retenciones o sobrevivencias" en las sociedades africano-americanas, pero que es importante tener otras miradas a través de investigaciones cuidadosas que amplíen la visión de la formación de la historia africano-americanas. Para ello, ofrecen ejemplos de casos en los que pueden apreciarse proceso de continuidad y cambio. En el sexto y último capítulo tratan acerca del parentesco y los roles sexuales, un tema que consideran central en la trasmisión y reproducción cultural de las culturas africano-americanas. Comienzan resaltando la importancia de conocer el pasado de las personas afrodescendientes para comprender su presente; explican cómo el presente ofrece claves para encontrar datos e información en las investigaciones históricas de archivo, partiendo de premisas de carácter más etnográfico. Realizan una amplia reflexión sobre las redes de parentesco y los roles sexuales que se desarrollaron en las sociedades africano-americanas, resaltando la diversidad y la importancia del tiempo y el espacio.

Finalmente, en las conclusiones enfatizan en la simplicidad de su hipótesis central: que las continuidades entre el Viejo Mundo y el Nuevo deben establecerse a partir de la comprensión de las condiciones en las cuales las emigraciones de las personas esclavizadas de África ocurrieron. Proponen que las sociedades y culturas afrodescendientes no surgieron de "borrar o copiar", sino de "crear y remodelar". Dan más importancia y validez a la investigación histórica y antropológica seria, y menos a los fundamentos basados en las

creencias, las ideologías o los sentimientos. De acuerdo con su propuesta teórica general, el presente debe verse como una circunstancia condicionada por el pasado que explica las relaciones intitucionales y sociales contemporáneas.

En suma, reiteramos nuestro beneplácito por la publicación en español de este texto, convencidas que será una herramienta central en la reflexión de los estudios antropológicos, no sólo de las comunidades afrodescendientes, sino de otros muchos grupos.

Catharine Good (ENAH)[19]
y María Elisa Velázquez (DEAS-INAH)[20]
Noviembre, 2012

[19] Catharine Good obtuvo el doctorado en la Universidad de Johns Hopkins bajo la dirección de Sidney Mintz. Es profesora-investigadora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), en la división de posgrado de Historia y Etnohohista, en donde imparte la materia de Teoría antropológica. Entre sus publicaciones destacan: *Haciendo la lucha*, México (1988) y coordinado con Laura Corona, *Comida, cultura y modernidad en México: perspetivas históricas y antropológicas* (2011).

[20] María Elisa Velázquez obtuvo el doctorado en la ENAH bajo la dirección de Catharine Good. Es investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, donde coordina el *Seminario Poblaciones y culturas de origen africano en México*, y profesora del posgrado de Historia y Etnohistoria de la ENAH. Su publicación más reciente con Gabriela Iturralde se titula *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación* (2012). Preside el Comité Científico del Proyecto Internacional *La Ruta del Esclavo: resistencia, libertad y patrimonio* de la UNESCO.

Prefacio

Lo que sigue fue escrito entre 1972 y 1973, inmediatamente después de la lucha por los derechos civiles y el rápido establecimiento de los programas de Estudios Afroamericanos y Negros en las universidades de Estados Unidos, y fue parte de la verdadera explosión del interés general (y de las publicaciones) en el ámbito de la historia de los negros.[1] Su intención era ser un credo y, a la vez, un manual. Nos preocupaban ciertas polarizaciones que estaban surgiendo en los Estudios Afroamericanos. Parecía que algunas inquietudes ideológicas podían desviar la búsqueda académica trazada por pioneros como W. E.B. Du Bois y Carter G. Woodson en Estados Unidos, Fernando Ortiz en Cuba, Nina Rodrigues y Arthur Ramos en Brasil, y Jean Price-Mars en Haití, y desarrollada por la generación de Melville J. Herskovits, E. Franklin Frazier, Zora Neale Hurston, Gonzalo Aguirre Beltrán, Roger Bastide, Rómulo Lachatañeré, entre otros. Por ello decidimos concentrarnos en estrategias o acercamientos para estudiar el pasado africano-americano, en lugar de presentar los resultados de los estudios realizados hasta la fecha, con la esperanza de alentar a los historiadores y otros investigadores que se adentraran en este campo a emplear modelos conceptuales que hicieran plena justicia a la complejidad del tema.

El argumento buscaba fundarse en las ideas de Herskovits y sus contemporáneos. Sin embargo, en algunos círculos fue recibido con lo que para nosotros fue una sorpresiva hostilidad, acompañada por la acusación de que negaba la existencia del legado africano en América. Parecía que muchas de estas reacciones se originaban en un deseo de polarizar los estudios afroamericanistas reduciéndolos a una posición rotunda a favor o en contra de las retenciones culturales africanas. Por ejemplo, Mervyn Alleyne nos apodó "creacionistas" y nos acusó de prestar una atención exagerada a la creatividad cultural de los esclavos africanos en el Nuevo Mundo; empero, su

---

1 Para una excelente reseña bibliográfica de este periodo, véase Peter H. Wood, "'I did the best I could for my day': The study of early Black history during the Second Reconstruction, 1960 to 1976", *William and Mary Quarterly*, núm. 35, 1978, pp. 185-225. Para una reseña de trabajos posteriores sobre la esclavitud, véanse Joseph C. Miller, *Slavery: A Worldwide Bibliography, 1900-1982*, White Plains, Nueva York, Kraus International, 1985, y los suplementos en desarrollo de Miller, Larissa V. Brown, James V. Skalnik y David F. Appleby, publicados en la revista *Slavery and Abolition*.

propio libro llega a conclusiones parecidas a las nuestras.[2] Daniel Crowley criticó severamente el texto "Afro-American Arts of the Suriname Rain Forest", de Sally y Richard Price, el cual desarrolla el acercamiento conceptual en un contexto histórico particular, diciendo que "exagera demasiado un buen argumento".[3] Joey Dillard consideró que los autores no estaban "del todo del lado de los ángeles", y que sus argumentos eran "controversiales, si no es que absolutamente heréticos".[4]

Si bien este tipo de discurso teológico es menos común hoy en día, la controversia continúa. Tras afirmar que la efectividad del libro "es atribuible a su marco teórico, metodología aplicada y análisis de los africanismos del Nuevo Mundo", Joseph Holloway concluye que "su limitación es que no logra ver la aculturación y las retenciones africanas fuera del Caribe".[5] Un reciente encuentro entre el folclorista Charles Joyner y el historiador C. Vann Woodward sugiere que la línea de combate aún se traza en casi el mismo sitio. En un artículo de la *Encyclopedia of Southern Culture*, Joyner arguye siguiendo una línea similar a la nuestra:

> El proceso de cambio lingüístico proporciona un modelo para explicar otros aspectos de la transformación de la cultura africana en afroamericana. Lo que podría llamarse la "creolización de la cultura negra" involucra los principios "gramaticales" inconscientes de la cultura, la "estructura profunda" que genera patrones culturales específicos. Tales principios gramaticales sobrevivieron al Pasaje Medio y gobernaron la adaptación selectiva de elementos de las culturas tanto africana como europea. Amontonados con otros individuos con quienes compartían una condición común de "servitud" y cierto grado de coincidencia cultural, los esclavos africanos se vieron obligados a crear una nueva lengua, una nueva religión y, en efecto, una nueva cultura.

---

2 Mervyn C. Alleyne, *Roots of Jamaican Culture*, Londres, Pluto Press, 1988, pp. 4-5, 17-23, *passim*.

3 Daniel J. Crowley, reseña de S. y R. Price, "Afro-American Arts of the Suriname Rain Forest", *African Arts*, 16, 1981, pp. 27, 80-81.

4 J. L. Dillard, Black Names, La Haya, Mouton, 1976, pp. 10-11.

5 Joseph E. Holloway, "The origins of African-American culture", en Joseph E. Holloway (ed.), *Africanisms in American Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. xi. Dado que el subtítulo original del libro era *A Caribbean Perspective*, las críticas sobre nuestra delimitación geográfica nos parecen mal encauzadas.

Esta última frase en particular, muy parecida a un pasaje en nuestro propio libro, fue la que Woodward, con la "caballerosa tolerancia" que lo caracteriza, refutó en el *New York Review of Books*.[6]

***

Las presunciones, sin importar cuán inocentes, sobre lo que parece o no parece (se siente o no se siente) culturalmente "africano" continúan plagando los estudios afroamericanos, en ocasiones con un giro algo estrafalario. Existe una foto particularmente evocadora del propio Herskovits que aparece en un tomo sobre la historia de la antropología y cuyo pie de foto dice: "Melville Herskovits sosteniendo un artefacto religioso de África Occidental en la Northwestern University, *ca.* 1935 (cortesía de los Archivos de la Northwestern University)". Sin embargo, el objeto sagrado que Herskovits sostiene (así como el banco, el abanico de fuego, los objetos de madera en la mesa que está delante suyo, incluso el banco sobre su cabeza) en realidad no fue hecho en África Occidental, sino por cimarrones saramaka en Surinam (donde Herskovits reunió estos objetos junto con su esposa Frances en 1928 y 1929), más de dos siglos después de que los antepasados de los saramaka fueran arrancados por la fuerza de sus lugares de nacimiento en África Central y Occidental. Herskovits, quien pasó gran parte de su vida tratando de dilucidar las relaciones culturales entre África y América, probablemente aprobaría que esta aclaración sobre el Viejo y el Nuevo Mundo quede asentada aquí.[7]

No obstante, durante los últimos veinte años se ha ido reconociendo y admitiendo la importancia de concentrarse en el *proceso* del desarrollo de las culturas afroamericanas, de examinar distintos tipos de combinaciones y mezclas, como puede verse en obras tan diversas como *Black Culture and Black Consciousness* de Lawrence Levine, *The Signifying Monkey* de Henry Louis Gates, *Africa's Ogun* de Sandra Barnes, o los ensayos en *Africanisms in American*

---

6 Charles Joyner, "Creolization", en Charles Reagan Wilson y William Ferris (eds.), *Encyclopedia of Southern Culture*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1989, pp. 147-149; C. Vann Woodward, "The narcissistic South", *New York Review of Books*, 26 de octubre de 1989, pp. 13-14, 16-17; Charles Joyner, "Speaking Southern", *New York Review of Books*, 15 de febrero de 1989, pp. 52-53; C. Vann Woodward, *ibid.*

7 La foto y el pie de foto aparecen en Walter Jackson, "Melville Herskovits and the search for Afro-American culture", en George W. Stocking, Jr. (ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality*, Madison, University of Wisconsin Press, 1986, p. 96.

Culture de Holloway.[8] Incluso algunos de los estudiosos cuyos métodos criticamos más duramente en el ensayo original ahora incorporan una mayor flexibilidad conceptual en su trabajo. Por ejemplo, Robert Farris Thompson ahora escribe más sobre la "cultura callaloo" (una metáfora culinaria caribeña para mezcla) afroamericana que sobre retenciones africanas puras en América.[9] Su alumno, David Brown, comienza su tesis doctoral escribiendo sobre la religión afrocubana:

> Las elecciones creativas de líderes conscientes de sí mismos y sus dedicados partidarios han hecho posibles el surgimiento, el crecimiento y la resistencia de las religiones afrocubanas en Cuba y Estados Unidos a pesar de los implacables esfuerzos oficiales por apropiárselas, controlarlas y destruirlas. En la actualidad, las religiones afrocubanas deben su existencia a una historia de beneficios obtenidos de victorias difíciles, no de "supervivencias" pasivas, y su resistencia se debe tanto a transformaciones innovadoras efectuadas en el Nuevo Mundo como a la conservación o preservación de tradiciones africanas "puras".[10]

Mirabile dictu

El epítome de este cambio general puede observarse en la obra del historiador caribeño Edward Kamau Brathwaite, quien agregó las siguientes líneas a la edición de 1981 de un trabajo publicado por primera vez diez años antes:

---

8 Lawrence W. Levine, *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*, Nueva York, Oxford University Press, 1977; Henry Louis Gates, Jr., *The Signifying Monkey: A Theory of Afro-American Literary Criticism*, Nueva York, Oxford University Press, 1988; Sandra T. Barnes (ed.), *Africa's Ogun: Old World and New*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

9 "En la actualidad, florecen en nuestro planeta varias historias del arte, no sólo una. Lo que los criollos hacen es mezclarlas. La noción de un solo canon ya desapareció. Que venga el callaloo" (Robert Farris Thompson, "Recapturing heaven's glamour: Afro-Caribbean festivalizing arts", en John W. Nunley y Judith Bettelheim (eds.), *Caribbean Festival Arts*, Seattle, University of Washington Press, 1988, pp. 17-29.

10 David H. Brown, *Garden in the Machine: Afro-Cuban Sacred Art and Performance in Urban New Jersey and New York*, tesis doctoral, Yale University, 1989.

> Es por ello que, para los habitantes de las Indias Occidentales en busca de su propia identidad, un estudio del periodo de los esclavos, y en especial un estudio de la cultura folclórica de los esclavos, resulta tan importante. Durante este periodo podemos ver cómo el africano, importado de la zona de su "gran tradición", se va estableciendo en un nuevo entorno, utilizando las herramientas y memorias disponibles de su legado tradicional para poner en marcha algo nuevo, algo caribeño, pero que siga siendo reconociblemente africano […] La tesis de este estudio […] es que está en la naturaleza de la cultura folclórica del esclavo ex africano, que aún persiste hoy en día en la vida del "*folk*" contemporáneo, el que podamos discernir que el "pasaje medio" no fue, como es popularmente aceptado, [sólo] una experiencia traumática y destructiva que arrancó a los negros de África y desconectó su sentido de historia y tradición, sino que también fue un camino o canal entre esta tradición y lo que está evolucionando en una nueva tierra, en el Caribe.[11]

A instancias de colegas y estudiantes, hemos decidido publicar de nuevo nuestro ensayo original, en gran parte sin cambios. Hemos puesto al día una serie de referencias, sobre todo a nuestro propio trabajo; en algunos casos hemos modificado la terminología para ir acorde con las normas actuales (por ejemplo, el término anglosajón "Bush Negro" se ha convertido en "cimarrón de Surinam", y "afroamericano" se ha convertido en "africano-americano" cuando se refiere a individuos de origen africano en las Américas); y hemos hecho varias alteraciones estilísticas menores. Si hubiéramos de reescribirlo –o de escribir un trabajo análogo en la actualidad–, su forma de argumentación, así como los ejemplos mencionados, serían sin duda diferentes; la naturaleza tentativa del ensayo y su uso frecuente del subjuntivo serían sustituidos por una mayor confianza; y se incorporaría un gran número de avances sustantivos en antropología, historia y lingüística. Sin embargo, ambos autores seguimos creyendo en el mensaje programático central del ensayo. Dado que el propio texto conserva cierta integridad histórica y cada uno de nosotros ha desarrollado aspectos particulares de su argumento en trabajos posteriores, hemos decidido dejarlo que brille por sí mismo.

Nuestro prefacio original, eliminado de esta nueva edición, comenzaba con un epígrafe de Herskovits:

---

11 Edward Kamau Brathwaite, *Folk Culture of the Slaves in Jamaica*, ed. rev., Londres, New Beacon Books, 1981, pp. 6-7.

> De manera bastante desconcertante, son quienes sostienen opiniones extremas sobre los negros los que detectan la oportunidad de reafirmar sus tesis particulares haciendo referencia al hecho de que en el Nuevo Mundo se han conservado africanismos. El punto de vista adoptado por la izquierda concibe a los negros de Estados Unidos como una "nación" súbdita que sólo alcanzará una verdadera libertad y una ciudadanía plena cuando el establecimiento de una República Negra autónoma en el sur permita la realización del genio inherente de este pueblo. ¿Qué mejor base teórica para tal programa que un material que parece mostrar que los negros americanos, bajo la piel, no son sino africanos cuyas tendencias raciales reprimidas les otorgarán, al ser liberadas, el impulso necesario para dilucidar su propio destino? Al mismo tiempo, aquellos que se ubican en la extrema derecha, que exhortan a la segregación social y económica de los negros americanos, también justifican su posición considerando los africanismos que se conservan en la vida negra americana. ¿No es esto evidencia, dicen, de la inhabilidad de los negros de asimilar la cultura blanca en un grado aceptable? Y, por lo tanto, ¿no deberíamos alentar a los negros a desarrollar sus propios talentos "raciales" peculiares –siempre, claro está, dentro de los límites de su "lugar" en la sociedad–?[12]

Estas palabras, escritas hace más de medio siglo, siguen siendo una poderosa advertencia.

Aquel prefacio lo concluimos con algunas reflexiones propias que continuamos defendiendo y que queremos repetir aquí.

> Puesto que este ensayo aborda la evolución de las formas sociales y culturales entre los africanos americanos bajo lo que fueron, y siguen siendo, condiciones sociales fundamentalmente racistas y desiguales, puede considerarse que todo lo que tratamos aquí posee un claro coeficiente político. En teoría, es posible analizar la organización doméstica de los campesinos jamaiquinos, o las técnicas de tallado en madera entre los cimarrones saramaka, o la fiesta de Santiago Apóstol en Loiza, Puerto Rico, sin necesidad de tener presente en todo momento el significado político de las conclusiones. *En teoría*. En la práctica, del mismo modo en que la investigación antropológica en general se vuelve cada día más significativa en sus implicaciones humanas y políticas, así la investigación

12 Melville J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, Nueva York, Knopf, 1937, pp. 303-304.

> antropológica que aborda la experiencia y las percepciones cotidianas de los africanos americanos debe volverse parte integral del ambiente ideológico de la vida contemporánea. Bajo estas circunstancias, resulta vital que antropólogos como nosotros dejemos lo que estamos tratando de hacer tan claro como nos sea posible.

En este ensayo, pedimos una "mayor sutileza analítica y más investigación sociohistórica" y proponemos algunas ideas para ilustrar por qué consideramos estas necesidades primordiales en este momento en el campo de la antropología africano-americana. Sin embargo, en palabras de uno de nuestros más honestos, amistosos y valiosos críticos, "la necesidad de una interpretación sutil no debería utilizarse para minimizar la opresión y explotación descaradas". Estamos categóricamente de acuerdo. También tenemos la profunda convicción de que la naturaleza de la opresión, si bien es obvia en sus formas más conocidas, implica igualmente sutilezas, entre las cuales se cuenta el modo en que divide y confunde a estudiosos honestos al perpetuar la suspicacia y el temor. La prueba de nuestras ideas y resultados, como sugerimos en la conclusión, "deberían depender más de la labor de la investigación histórica y antropológica que de sus bases lógicas, ideológicas o sentimentales [...] El hecho ineludible en el estudio de la América africana es la humanidad de los oprimidos y la inhumanidad de los sistemas que los oprimieron". Que dicha opresión de ningún modo ha terminado debería quedar claro para todos, como lo queda para nosotros.

Reconocimientos

La primera versión de este libro se presentó en forma de un ensayo que fue leído en el Schouler Lecture Symposium, "Sociedades criollas en América y África", llevado a cabo en la primavera de 1973. El profesor Jack P. Greene y sus colegas del Departamento de Historia de la Johns Hopkins University nos ofrecieron la oportunidad de participar en dicho simposio.

Roger Abrahams, Roy S. Bryce-Laporte, Stanley Engerman, Jerome Handler, Franklin Knight, Barbara Kopytoff, Linda Marks, Sally Price, Raymond T. Smith, John Szwed y el finado William Willis, amablemente, nos hicieron útiles comentarios sobre los primeros borradores.

El trabajo de Price fue respaldado en parte por una beca otorgada por el Comité Mixto de Estudios Latinoamericanos del Consejo de Investigación en Ciencias Sociales y el Consejo Americano de Sociedades Científicas. El trabajo de Mintz fue completado durante su estancia en el Instituto para Estudios Avanzados, Princeton.

Introducción

Este ensayo ofrece un acercamiento antropológico general al estudio de la historia de la cultura africano-americana. En él examinamos los principios del asentamiento de los africanos en el Nuevo Mundo, en oposición al de las poblaciones europeas, y comparamos dicho asentamiento, visto como una especie de "punto de partida", con las formas que las comunidades africano-americanas adoptarían más adelante.

Ningún grupo, sin importar qué tan bien equipado esté o qué tan libre de elegir sea, puede transferir su forma de vida, así como las creencias y valores que la acompañan, de un escenario a otro sin cambios. Las condiciones de transferencia, así como las características del entorno anfitrión, tanto humanas como materiales, limitarán de manera inevitable la variedad y fuerza de las transferencias efectivas. Se da casi por sobreentendido que europeos y africanos participaron de maneras muy diferenciadas en el proceso de asentamiento del Nuevo Mundo. Si bien en un principio pudiera parecer que la continuidad y la fuerza de los materiales culturales transferidos tuvieron un peso mucho mayor a favor de los europeos que de los africanos, sostenemos que un estudio más elaborado del contenido de los materiales transferidos no lograría sustentar una conclusión tan simplista. Las ventajas de la libertad de que los europeos disfrutaban no podía garantizar un éxito mayor en la transmisión cultural, aun cuando la libertad facilitara el mantenimiento de algunas formas culturales. A pesar de esto, creemos que la naturaleza de las transferencias y sus transformaciones posteriores pueden denotar en ocasiones una mayor continuidad en el caso de la América africana que en el de la europea, considerando las circunstancias extremas y entornos hostiles en que ocurrieron dichas transferencias.

Existen algunas diferencias evidentes entre las formas en que africanos y europeos participaron en el poblamiento del Nuevo Mundo. En su mayor parte, el asentamiento europeo corrió a cargo de grupos de colonos que representaban tradiciones culturales nacionales particulares –ingleses, holandeses, franceses, etcétera–. Es bien sabido que dichos grupos eran originarios de una provincia o región específica, lo cual le confería un carácter provincial al asentamiento. Así, en muchos casos podría demostrarse que esta o aquella nueva colonia debía su carácter distintivo a Normandía o Guyenne, y no a Francia. Sin embargo, los africanos esclavizados fueron extraídos de distintas

partes del continente africano, de numerosos grupos étnicos y lingüísticos, y de diferentes sociedades en las distintas regiones. Algunos estudiosos han afirmado –creemos que con buenas razones– que aquellos africanos compartían ciertas interpretaciones y suposiciones culturales subyacentes, en la medida en que sus sociedades estaban relacionadas entre sí, tanto históricamente como en virtud de su intenso contacto. También se han identificado otras unidades y continuidades de un tipo más específico, algunas de las cuales examinaremos aquí. Empero, no creemos que pueda decirse que los africanos esclavizados y transportados al Nuevo Mundo hayan compartido una *cultura*, en el sentido en que, decimos, lo hicieron los colonos europeos de una colonia particular. Las diferencias en la escala de organización y en el *grado* de homogeneidad regional aún deben analizarse al trazar esta distinción. Aun cuando nuestro argumento en este punto sea provisional, habremos de plantearlo, reconociendo los riesgos que ello conlleva. Entonces, un primer contraste, que desarrollaremos y matizaremos más adelante, es aquel entre la cultura relativamente homogénea de los europeos en el asentamiento inicial de cualquier colonia del Nuevo Mundo y los legados culturales relativamente diversos de los africanos en el mismo entorno.

Un segundo contraste importante, de nuevo obvio pero esencial, tiene que ver con el estatus de los migrantes en el marco del Nuevo Mundo. No todos los africanos que llegaron al Nuevo Mundo entre 1492 y la década de 1860 eran esclavos, ni todos los europeos que llegaron al mismo lugar en el mismo periodo eran libres. Sin embargo, la mayoría de los europeos sí llegaron como hombres y mujeres libres, o alcanzaron su libertad, mientras que la mayoría de los africanos eran prisioneros esclavizados y sus descendientes siguieron siendo esclavos, en algunos casos por varias generaciones sucesivas. En palabras algo diferentes, la colonización del Nuevo Mundo dentro del marco institucional fue una empresa europea; la esclavitud fue un mecanismo fundamental para garantizar la mano de obra necesaria para consolidar dicha colonización. Estas diferencias de estatus y poder implicaron que muchos problemas de continuidad o reordenamiento cultural que a primera vista eran similares cobraran significados muy distintos. Por ejemplo, en muchas colonias del Nuevo Mundo, tanto los grupos europeos como los africanos estaban compuestos predominantemente de hombres en un principio. No obstante, la diferencia esencial era que los colonos europeos podían influir de manera significativa en la migración de mujeres, tanto de Europa como de la propia África, así como también podían ejercer un control considerable sobre las formas en que las mujeres, tanto europeas como

africanas, eran repartidas socialmente. De allí que la escasez crónica de mujeres afectara el desarrollo de la sociedad colonial de maneras algo distintas para los hombres libres y los esclavizados, así como para los nacidos en el extranjero y los nacidos en el Nuevo Mundo, tanto esclavos como libres.

Dado que los pobladores europeos por lo general tenían un monopolio del poder policiaco y militar, podría inferirse que fueron ellos quienes pudieron establecer nuevas instituciones siguiendo las líneas de su carácter original –es decir, europeo–. Si bien no consideramos que esta inferencia se justifique sin un gran número de matices, y si bien creemos (como ya insinuamos) que en ocasiones la fidelidad a tradiciones antiguas puede haber sido más fácil para los individuos negros esclavizados que para los blancos, es un hecho que los europeos podían establecer y desarrollar sistemas legales, económicos, de educación, instituciones religiosas, entre otras muchas cosas, con medios que los esclavos no tenían.

En este sentido es menester mencionar dos puntos. En primer lugar, muchos de los sirvientes en algunos asentamientos nuevos (como en el caso de Barbados y Martinica, a principios del siglo XVII) eran europeos o, como también ocurrió en Barbados, amerindios.[1] Por supuesto, en el caso de los europeos obligados por contrato a ser sirvientes, ellos y sus amos compartían gran parte de su pasado, en términos de lengua y de ciertas creencias y valores, lo cual ayudaba a reducir la diferencia de estatus entre los que tenían el poder y los que no. Sin embargo, cuando los amos eran europeos y sus trabajadores africanos, las diferencias de estatus y poder se veían reafirmadas no sólo por las diferencias físicas, sino también por las diferencias culturales –sobre todo al principio–. En segundo lugar, la mayor diversidad que le atribuimos a los migrantes africanos no significaba por fuerza que las culturas de los poderosos fueran a sobrevivir inevitablemente en forma más intacta que las de los africanos esclavizados bajo su control. Empero, las dos situaciones implicaban diferencias muy sustanciales en la manera en que las nuevas formas culturales podían desarrollarse en el marco del Nuevo Mundo.

---

1 A. P. Newton, *The European Nations in the West Indies, 1493-1688*, Londres, A. y C. Black, 1933; V. T. Harlow, *A History of Barbados, 1625-1685*, Oxford, Oxford University Press, 1926; Gabriel Debien, "Les engagés pour les Antilles (1634-1715)", *Revue d'Histoire des Colonies*, núm. 38, 1951, pp. 7-277; Jerome S. Handler, "The Amerindian slave population of Barbados in the seventeenth and early eighteenth centuries", *Caribbean Studies*, vol. 8, núm. 4, 1969, pp. 38-64.

El asentamiento, crecimiento y consolidación de colonias europeas pobladas cada vez más por africanos esclavizados y transportados dieron por resultado el establecimiento de sociedades profundamente divididas en cuanto a cultura, tipo físico percibido, poder y estatus. Por lo general, dichas sociedades consistían en pequeñas minorías de europeos y sus descendientes, que ejercían el poder sobre amplias mayorías de africanos y *sus* descendientes. No estamos predicando con base en esta afirmación un modelo de separación total entre los sectores de hombres libres y esclavos (o euroamericanos y africano-americanos). En realidad, la interpenetración de estos sectores plantea una de las preguntas más interesantes y enigmáticas que deben sopesarse al examinar el crecimiento y carácter de las llamadas sociedades criollas. Pero el ideal institucional de los amos europeos era una sociedad colonial en la que no ocurriera una interpenetración semejante, pues una fusión o un cruce de límites de cualquier tipo podía llegar a erosionar los principios de coerción sobre los cuales descansaba todo el proyecto colonial. Aunque pocas veces se ha expresado de manera explícita, queda claro que los colonos europeos deseaban la "aculturación" de las poblaciones esclavas y su aceptación total de su estatus de esclavos –y seguramente muchos creían que ello se lograría con los métodos adecuados, una disciplina implacable y el tiempo suficiente–.

De esto se desprende que el establecimiento de instituciones europeas no tuviera la intención de facilitar la asimilación de los esclavos a un estatus civil similar al de los europeos, sino más bien la de cubrir las necesidades de los propios pobladores europeos. Si bien las obligaciones de "civilizar" a los esclavos a menudo eran percibidas como reales –e incluso, en ocasiones, como requisito moral–, era, en efecto, raro que un poder colonial supusiera que ello podría lograrse mediante instituciones que pudieran servir de manera simultánea a africanos esclavizados y europeos libres. Hubo importantes excepciones, pero la regla apuntaba en otra dirección.

La separación impuesta entre los sectores europeo libre y africano esclavizado condujo, casi desde el principio, a la creación de sistemas sociales marcados por diferentes escalas de estatus, diferentes códigos de conducta y diferentes representaciones simbólicas para cada sector. En apariencia, el surgimiento de sectores de libertos a medio camino entre los europeos libres y los esclavos africanos era inevitable. Ello constituye una de las áreas problemáticas más críticas en el estudio histórico de las sociedades africano-americanas.

Idealmente, no existiría ninguna coincidencia entre hombres libres y esclavos, ni siquiera entre los estatus más bajos de los hombres libres y los más

altos entre los libertos. Decimos "idealmente" porque se trata de un ideal que ninguna sociedad colonial ha alcanzado en la práctica. Sin embargo, dado que nuestro interés se centra en cierta medida en las formas particulares en que la "esclavocracia" idealizada fracasó –en las contradicciones, reales e implícitas, de dicha concepción–, buscamos mantener separados el ideal y lo real al plantear nuestro argumento.

1. El modelo del encuentro

Las discusiones de los orígenes y el crecimiento de las sociedades africano-americanas en el Nuevo Mundo suelen involucrar un modelo, implícito o explícito, de las formas en que ocurrieron los encuentros entre africanos y europeos y sus consecuencias. En general, este modelo plantea la existencia de dos "culturas", una africana y una europea, que entran en contacto en el Nuevo Mundo a través de los colonos blancos y los esclavos negros. Debido a su simplicidad un tanto engañosa, dicho modelo requiere que el investigador elija entre dos "explicaciones" claras, aunque cuestionables, del lado africano de la ecuación. Para pensar en una cultura "africana" que entra en contacto con una cultura europea, los estudiosos se han visto obligados ya sea a (1) proponer la existencia de un "legado" cultural generalizado de África Occidental que los africanos de distintos orígenes aportaron a una colonia dada; o (2) argumentar que la mayoría de los africanos de dicha colonia provenían de una "tribu" o grupo cultural particular. Nosotros plantearemos que, en cualquiera de sus versiones, este modelo necesita de una seria reconsideración. Desde nuestra perspectiva, la noción de un tipo de legado oesteafricano común requiere de un refinamiento adicional, aun cuando ello aumente inevitablemente las dificultades que enfrenta el afroamericanista orientado a la historia. De igual manera, investigaremos las bases fácticas para atribuir una homogeneidad étnica relativa a los africanos introducidos en cualquier colonia del Nuevo Mundo.

Ya hemos sugerido un contraste fundamental entre los europeos y los africanos que llegaron a una colonia particular; argumentamos que los primeros tenían una cultura relativamente homogénea, mientras que los segundos provenían de diversas culturas y sociedades y hablaban diferentes lenguas, las cuales a menudo eran ininteligibles entre sí. En general, los colonos europeos en asentamientos específicos –la Jamaica inglesa, el Santo Domingo francés, la Cuba española, etcétera– provenían de una tierra natal común, aun cuando sus orígenes regionales y clases sociales solieran variar. Más aún, los habitantes de colonias con europeos de varios países distintos, con frecuencia mantenían una separación étnica entre sí.[1] Por el contrario, no era común que grupos de

[1] H. Hoetink, *The Two Variants in Caribbean Race Relations*, Londres, Oxford University Press, 1967, pp. 111 ss.

africanos pertenecientes a una cultura específica pudieran viajar juntos o que un número importante de ellos pudiera establecerse en un mismo lugar en el Nuevo Mundo. Ésta es una de las razones que nos lleva a pensar que no es posible decir que los africanos traídos a alguna colonia específica del Nuevo Mundo tuvieran una sola cultura colectiva que transportar. Si definimos "cultura" como un cuerpo de creencias y valores socialmente adquiridos y modelados que sirven a un grupo organizado (una "sociedad") como guías de conducta, entonces el término no puede aplicarse sin cierta distorsión a los diversos legados de aquellas masas de individuos esclavizados, separados de sus entornos políticos y domésticos respectivos, que fueron transportados al Nuevo Mundo en cargamentos más o menos heterogéneos.[2]

A menudo se ha señalado que las culturas y sociedades de las zonas de África proveedoras de esclavos eran (y son) en muchos aspectos "similares", o bien, que estaban relacionadas entre sí debido a sus orígenes últimos, en muchos casos comunes, o a siglos o incluso milenios de contacto intermitente, aunque intenso, y su influencia mutua. Se dice que forman, en ciertas maneras, una "zona cultural" cuando se comparan con otras partes del continente africano. El finado Melville J. Herskovits es el defensor mejor conocido del modelo que estamos discutiendo y podemos tomar su formulación como ejemplar. Si bien la concepción de Herskovits de la unidad cultural de África Occidental no era muy sistemática, la mayoría de los elementos comunes que le servían de base para describirla eran de un solo tipo: formas sociales y culturales manifiestas o explícitas como "patrilocalidad", "agricultura de azada", "propiedad colectiva de la tierra", etcétera.[3] El conocimiento cada vez mayor de la complejidad cultural oesteafricana sugiere que muchos de estos "elementos", "rasgos" o "complejos" culturales oesteafricanos supuestamente extendidos o universales no están tan extendidos como Herskovits pensaba. De hecho, parece justo decir que muchos africanistas tenderían a poner énfasis en la variación intercultural en este nivel de forma cultural y a argumentar que un legado generalizado del tipo que Herskovits postulaba para los africano-americanos

---

2 La homogeneidad o heterogeneidad cultural relativa de los pueblos africanos en sus tierras ancestrales, en comparación con la de los europeos, no es materia de discusión aquí. Lo que buscamos destacar es que los africanos esclavizados eran separados de forma aleatoria (o, en algunos casos, incluso deliberadamente heterogeneizados) por la esclavización, el transporte y el acondicionamiento, de tal modo que su experiencia inicial del Nuevo Mundo fuera muy distinta de la europea.

3 Melville J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, reimp., Boston, Beacon Press, 1990 [1941], pp. 81-85.

probablemente no existe.[4] Sin embargo, creemos que nuestra crítica cuestiona menos la "unidad" de África Occidental (y Central) como una amplia zona cultural que los "niveles" en que debería buscarse la confirmación de la unidad postulada.

Un legado cultural africano, ampliamente compartido por los individuos importados hacia cualquier nueva colonia, deberá definirse en términos menos concretos, concentrándose más en los valores y menos en las formas socioculturales, e incluso tratando de identificar principios "gramaticales" inconscientes que pudieran subyacer tras las respuestas conductuales y darles forma. En primer lugar, pediríamos una revisión de lo que Foster ha llamado "orientaciones cognitivas":[5] por un lado, suposiciones básicas sobre las relaciones sociales (qué valores motivan a los individuos, cómo se interactúa con los otros en situaciones sociales, y cuestiones de estilo interpersonal) y, por el otro, suposiciones y expectativas básicas sobre la forma en que el mundo funciona desde el punto de vista fenomenológico (por ejemplo, creencias sobre la causalidad y cómo se revelan causas particulares). Podríamos argumentar que ciertas orientaciones comunes frente a la realidad tienden a enfocar la atención de los miembros de las culturas oeste y centroafricanas en tipos similares de acontecimientos, aun cuando las maneras de tratar estos acontecimientos parezcan muy diversas en términos formales. Por ejemplo, los yoruba "deifican" a sus gemelos, rodeando sus vidas y sus muertes de

---

4 Véanse, por ejemplo, P. C. Lloyd, *Africa in Social Change*, Baltimore, Penguin, 1972, pp. 25-27; T. O. Ranger, "Recent developments in the study of African religious and cultural history and their relevance for the historiography of the Diaspora", *Ufahamu*, vol. 4, núm. 2, 1973, pp. 17-34. M. G. Smith ofrece una de las afirmaciones más extremas de esta posición: "los tipos de ambigüedad que se esconden tras el concepto unitario de la herencia africana son realmente grandes. [Éste] presupone una uniformidad y unicidad de las culturas africanas que la etnografía no sostiene. [Existen] marcadas disimilitudes culturales dentro de las regiones oesteafricanas de las que desciende gran parte de los negros caribeños. Aun cuando la influencia del islam en esta zona queda excluida, existen diferencias culturales lo suficientemente importantes como para hacer de cualquier referencia o definición de un patrón cultural como característico de esta zona algo altamente sospechoso" [M. G. Smith, "The African heritage in the Caribbean", en V. Rubin (ed.), *Caribbean Studies: A Symposium*, Seattle, University of Washington Press, 1957, pp. 36, 39-40].

5 George M. Forster, "Peasant society and the image of limited good", *American Anthropologist*, núm. 67, 1965, pp. 293.

complejos rituales,[6] mientras que los cercanos igbo destruyen a los gemelos de manera sumaria cuando nacen.[7] Sin embargo, ambos pueblos parecen estar respondiendo al mismo conjunto de principios subyacentes generalizados y relacionados con el significado sobrenatural de nacimientos inusuales.

De igual manera, el estudio comparativo de las actitudes y expectativas de los individuos sobre el cambio sociocultural (por ejemplo, orientaciones hacia la "aditividad" en relación con elementos extranjeros, o expectativas sobre el grado de dinamismo interno en la cultura propia) podrían revelar consistencias subyacentes interesantes. De manera más general, para casi cualquier aspecto de la cultura, es probable que se pudieran identificar principios abstractos generalizados en la región. Por ejemplo, aun cuando la "brujería" figure de manera importante en la vida social de un grupo y esté ausente en la de su vecino, ambos pueblos podrían aceptar el muy difundido principio africano de que el conflicto social puede producir enfermedades o desgracias (mediante mecanismos que los occidentales clasifican de "sobrenaturales" y de entre los cuales la brujería es sólo una variante). Estamos conscientes de que resultará difícil revelar los principios subyacentes en muchos aspectos de la vida. No obstante, los estudiosos han comenzado seriamente a tratar de definir las similitudes percibidas en el estilo de canciones africano (o africano-americano), el arte gráfico, los hábitos motores, etcétera.[8]

Con base en estas investigaciones, parece razonable suponer que, si las similitudes percibidas son reales, deben existir principios subyacentes (los cuales a menudo serán inconscientes) que sean susceptibles de identificación,

---

6 Robert F. Thompson, *Black Gods and Kings*, Occasional Papers of the Museum and Laboratories of Ethnic Arts and Technology, Los Ángeles, University of California, 1971, cap. 13, pp. 1-5.

7 Victor C. Uchendu, *The Igbo of Southeast Nigeria*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1965, p. 58.

8 Véanse, por ejemplo, Alan Lomax, "The homogeneity of African-Afro-American musical style", en N. Whitten y J. Szwed (eds.), *Afro-American Anthropology*, Nueva York, Free Press, 1970, pp. 181-201; Alan P. Merriam, "African music", en William R. Bascom y Melville J. Herskovits (eds.), *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago, University of Chicago Press, 1959, pp. 49-86; J. H. Kwabena Nketia, "African music", en E. P. Skinner (ed.), *Peoples and Cultures of Africa*, Garden City, Natural History Press, 1973, pp. 580-599; Robert P. Armstrong, *The Affecting Presence*, Urbana, University of Illinois Press, 1971; Robert F. Thompson, "An aesthetic of the cool: West African dance", *African Forum*, vol. 2, núm. 2, 1996, pp. 85-102; Roger D. Abrahams, "The shaping of folklore traditions in the British West Indies", *Journal of Inter-American Studies*, núm. 9, 1967, pp. 456-480.

descripción y confirmación. Al considerar las continuidades culturales africano-americanas, bien podría ser que los elementos más formales destacados por Herskovits ejercieran una menor influencia en las incipientes instituciones de los africanos recientemente esclavizados y transportados que sus suposiciones básicas comunes sobre las relaciones sociales o el funcionamiento del universo.

Al menos en teoría, el propio Herskovits aprobaba este enfoque. En alguna ocasión, sugirió explícitamente una analogía entre las "similitudes en la gramática de la lengua en toda la región oesteafricana [y] lo que podría denominarse la gramática de la cultura".[9] En otro lugar, discutiendo las estrategias de investigación afroamericanas, indicó que "gran parte de la conducta socialmente sancionada se aloja en un plano psicológico que se halla *por debajo del nivel de la conciencia*", y sugirió que, por lo tanto, debía prestarse mayor atención al estudio de los "hábitos motores", "patrones estéticos", "sistemas de valores", etcétera.[10] De igual forma, Simpson, escribiendo de manera programática, mostró estar consciente de que "en la situación aculturadora […] los principios filosóficos y las actitudes psicológicas suelen ser más persistentes y tenaces [que las formas culturales] porque [pueden] existir por debajo del nivel de la conciencia".[11] Sin embargo, a pesar de estas declaraciones, ni Herskovits ni sus alumnos llegaron mucho más lejos del nivel de las formas manifiestas y las creencias explícitas cuando en efecto trataron de enumerar las características compartidas de los pueblos de África.

Comentando la situación en el Nuevo Mundo, Dalby escribe:

> Es obvio que a los americanos negros se les impidió conservar en América del Norte el gran número de instituciones culturales y costumbres tradicionales africanas que ha sobrevivido en el Caribe y en América del Sur. Empero, ha sido menos obvio para los observadores externos que los americanos negros han logrado preservar en gran medida su "carácter"

---

9 Melville J. Herskovits, *Myth of the Negro Past*, Boston, Beacon Press, p. 81.

10 Melville J. Herskovits, "Some psychological implications of Afroamerican studies", en Sol Tax (ed.), *Acculturation in the Americas*, Chicago, University of Chicago Press, 1952, pp. 153-155. [El subrayado es original.]

11 George E. Simpson, "Afro-American religions and religious behavior", *Caribbean Studies*, vol. 12, núm. 2, 1972, pp. 12.

africano en el nivel mucho más profundo y fundamental de las relaciones interpersonales y comportamiento expresivo.[12]

Nos encontramos, pues, frente a una creciente conciencia de la necesidad de definir y describir los aspectos de este nivel profundo del legado africano, si bien aún nos falta mucho para alcanzar dicho objetivo. Algunos trabajos etnográficos recientes en África resultan prometedores en cuanto a la posible comprensión de los tipos de principios sobre los cuales deberá construirse un modelo semejante, aunque tendremos que ser muy cautelosos al proyectar los resultados actuales hacia atrás en el tiempo.

Una dificultad evidente de nuestra propuesta es que los antropólogos han prestado relativamente poca atención a temas como las orientaciones cognitivas o el estilo interpersonal y, cuando lo han hecho, pocas veces lo han hecho bien. Sin embargo, creemos que esta negligencia tiene menos que ver con la importancia que dichos conceptos deberían tener en la descripción (etnológica) cultural que con la pobreza de nuestras herramientas conceptuales. Nuestra falta del conocimiento íntimo necesario de una sociedad para describir los conceptos de determinismo o estética de un pueblo, por ejemplo, presenta un marcado contraste con nuestra habilidad de analizar un tema antropológicamente más convencional, como sus patrones de residencia. Entonces, si ha habido una tendencia a definir las similitudes entre las culturas y sociedades oesteafricanas en términos de elementos menos abstractos, sentimos que ello ha sido en gran medida una función de la naturaleza de las preocupaciones antropológicas tradicionales.

No proponemos abordar la historia intelectual de la antropología estadounidense, pero quizá resulta justo apuntar que Herskovits, el distinguido antropólogo pionero de Afroamérica en Estados Unidos, se formó en antropología histórica norteamericana. Esta escuela ponía un importante –y justificable– énfasis en la recuperación del pasado, en especial entre los pueblos indígenas norteamericanos. Tal enfoque respaldó con entusiasmo el desarrollo de técnicas para la clasificación de aspectos de cultura y la descripción geográfica de similitudes y diferencias entre "zonas culturales".[13]

---

12 David Dalby, "The African element in African English", en T. Kochman (ed.), *Rappin' and Stylin' Out: Communication in Urban Black America*, Urbana, University of Illinois Press, 1972, p. 173.

13 Véase, por ejemplo, Alfred L. Kroeber, "Cultural and Natural Areas of Native North America", *University of California Publications in American Archeology and Ethnology*, núm.

Los primeros estudios sobre los pueblos indígenas de América del Norte, por ejemplo, prestaron una gran atención a las técnicas para conseguir comida y a los alimentos principales, y dividieron el continente en regiones alimentarias y ambientales. Herskovits dedicó sus estudios iniciales sobre África a definir y describir sus "zonas culturales", en particular la llamada "zona ganadera de África Oriental".[14] En sus trabajos posteriores, Herskovits prestó una cuidadosa atención a la utilidad de clasificar la cultura en términos de elementos, complejos, zonas, etcétera.[15] No es nuestra intención ignorar la importancia de esas investigaciones, ni afirmar que estudiosos como Herskovits y Kroeber no conocían las limitaciones de su metodología. No obstante, a nuestro parecer, era inevitable que tales trabajos pudieran conducir a una visión algo mecánica de la cultura y restar énfasis a los procesos de cambio y diversificación. El propio Herskovits a menudo discutió estos procesos de manera general y fue una de las figuras principales en el desarrollo de una teoría de la aculturación cuyo objetivo fuera explicar la naturaleza del cambio.[16] Sin embargo, la tendencia clasificatoria se reafirmó reiteradamente en sus ensayos programáticos,[17] y la tarea de combinar una teoría del cambio con un sistema de clasificación cultural para Afroamérica aún debe llevarse a cabo.

Como sea que uno elija definir un "legado" africano generalizado compartido por los esclavos transportados a cualquier colonia del Nuevo Mundo, ya hemos indicado nuestras reservas sobre tratarlo como "una cultura". Concebimos la cultura como algo relacionado de cerca con las formas institucionales que la articulan. En contraste, la noción de un legado africano compartido sólo cobra sentido en un contexto comparativo, cuando preguntamos qué rasgos podrían haber tenido en común los diversos siste-

38, Berkeley, University of California Press, 1939.

14 Melville J. Herskovits, "A preliminary consideration of the culture areas of Africa", *American Anthropologist*, núm. 26, 1924, pp. 50-63.

15 Véase, por ejemplo, Melville J. Herskovits, *Man and His Works*, Nueva York, Knopf, 1948.

16 Melville J. Herskovits, *Acculturation: The Study of Culture Contact*, Nueva York, J. J. Augustin, 1938; Melville J. Herskovits, "Introduction", en Sol Tax (ed.), *Acculturation in the Americas*, pp. 48-63; Robert Redfield, Ralph Linton y Melville J. Herskovits, "Memorandum for the study of acculturation", *American Anthropologist*, núm. 38, 1936, pp. 149-52.

17 Véase, por ejemplo, Melville J. Herskovits, "Problem, method and theory in Afroamerican studies", *Afroamérica*, núm. 1, 1945, pp. 5-24.

mas culturales de África Occidental y Central, si es que dichos rasgos existieron. Desde una perspectiva transatlántica, esos principios, suposiciones e interpretaciones culturales profundos que compartían los africanos en cualquier colonia del Nuevo Mundo –en general, un conjunto étnicamente heterogéneo de individuos– habrían sido un recurso limitado pero crucial. Podrían haber servido de catalizadores en los procesos de creación de nuevas instituciones por parte de individuos de distintas sociedades, del mismo modo en que podrían haber ofrecido ciertos marcos para el desarrollo de nuevas formas. Empero, más adelante argumentaremos que a pesar de la probable importancia de esos principios generalizados, los africanos, en cualquier colonia del Nuevo Mundo, se convirtieron de hecho en una "comunidad" y comenzaron a compartir una "cultura" sólo en la medida en que, y tan rápido como, ellos mismos las crearon.

Ya hemos indicado que existe una segunda forma abreviada de abordar la heterogeneidad étnica de los africanos, dentro del mismo modelo bipartito de contacto cultural. Ésta postula una conexión entre algún pueblo africano particular y alguna colonia o sociedad del Nuevo Mundo y sostiene que gran parte del contenido africano de la cultura en cuestión del Nuevo Mundo puede conectarse con esa sociedad africana específica: Surinam o Jamaica con los ashanti, Haití con los dahomeyanos, etcétera. Sin embargo, demasiadas veces las conexiones históricas se infieren simplemente de unas cuantas similitudes formales, como elementos léxicos, por ejemplo, que desempeñan un papel importante en la "documentación" de supuestas relaciones. Los peligros de comparar las culturas de la Jamaica contemporánea con los ashanti contemporáneos deberían ser bastante obvios, al igual que las dificultades para comparar lo que se conoce de la cultura de los esclavos en la Jamaica colonial con lo que puede recuperarse históricamente sobre los pueblos ashanti del siglo XVIII.

Parece evidente que estudios comparativos de esta clase ya no pueden ignorar la necesidad de demostrar la conexión histórica (en el sentido en que los historiadores y etnólogos de mentalidad histórica utilizarían el término). Ciertamente, la presencia de algún rasgo de comportamiento común entre jamaiquinos y ghaneses contemporáneos no puede tomarse como prueba de tal conexión. En este sentido, no nos sorprende que algunos estudios recientes que comienzan con la proveniencia y demografía de los esclavos (y no con conexiones históricas inferidas de similitudes culturales) tiendan a sugerir que los esclavos transportados a una colonia dada fueran más étnicamente heterogéneos de lo que antes se creía. En Haití, por ejemplo, existen ahora indicaciones cuantitativas de que los esclavos de África Central podrían

haber superado en número a los de Dahomey.[18] En *The Atlantic Slave Trade: A Census*, Curtin, basándose en gran parte en Debien, concluye que casi la mitad de las importaciones totales de esclavos a Santo Domingo en el siglo XVIII provenía de Angola, y sólo unos porcentajes mucho menores correspondían a otras regiones.[19] Girod, también con base en Debien, llega a las siguientes conclusiones: en el periodo que va de 1756 a 1767, una tercera parte de los esclavos del comercio a Santo Domingo eran "congos", una cuarta parte "aradas", una quinta parte "bambaras y senegaleses" y una sexta parte "nagos e ibos". Entre 1780 y 1792, continúa, una sexta parte eran "congos", mientras que otra sexta parte consistía de esclavos de la "costa de los esclavos", Nigeria y Dahomey.[20] Fouchard cuestiona la tendencia a razonar en retrospectiva hacia Dahomey a partir de un análisis del vudú:

> La hipótesis es atractiva, pero no se sostiene. Entre otras cosas, la contradicen los detalles, pues los inventarios de la plantación atestiguan, por un lado, el predominio de congoleses entre los fugitivos y, por el otro, no ofrecen evidencias de que Santo Domingo se haya poblado –en ningún periodo– con importaciones sustanciales de dahomeyanos, sino más bien de aradas en general, y no sólo de Dahomey que, por cierto, era bastante hostil a la trata de esclavos.[21]

De igual forma, en Surinam, las investigaciones de las últimas dos décadas han revelado que existía una heterogeneidad étnica mucho mayor y un balance étnico muy diferente de lo que se había aceptado con anterioridad.

---

18 Véanse Dieudonné Rinchon, *Le trafic négrier*, Bruselas, Atlas, 1938; Gabriel Debien, "Les origines des esclaves des Antilles", *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, serie B, vol. 23, núms. 3-4, 1961, pp. 363-387; *ibid.*,"Les origines des esclaves des Antilles", *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, serie B, vol. 27, núms. 3-4, 1965, pp. 755-799; *ibid.*, "Les origines des esclaves des Antilles", *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, serie B, vol. 24, núms. 3-4, 1967, pp. 536-558; M. Delafosse y G. Debien, "Les origines des esclaves des Antilles", *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, serie B, vol. 27, núms. 1-2, 1965, pp. 319-369; J. Houdaille, "Les origines des esclaves des Antilles", *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, serie B, vol. 26, núms. 3-4, 1964, pp. 601-675; J. Houdaille, R. Massio y G. Debien, "Les origines des esclaves des Antilles", *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, serie B, vol. 25, núms. 3-4, 1963, pp. 215-265.

19 Philip Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A Census*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969.

20 François Girod, *De la société créole: Saint-Domingue au 18e siècle*, París, Hachette, 1972, p. 123.

21 Jean Fouchard, *Les marrons de la liberté*, París, Éditions de l'École, 1972, pp. 183-189.

Era común destacar la Costa de Guinea (en especial, la Costa de Oro) como lugar de proveniencia de esclavos, casi hasta el punto de excluir la región de habla bantú. Sin embargo, nuestros datos cuantitativos sugieren que los esclavos de Loango-Angola predominaron sobre los de la Costa de Oro en casi todos los periodos de la trata de esclavos. En el caso de Surinam, así como en el de Haití, estos resultados matizan ciertas creencias mantenidas durante largo tiempo, las cuales, en gran medida, habían sido inferidas de las similitudes culturales percibidas.[22]

Nos gustaría destacar un último problema con el modelo que plantea una sola cultura africana como fuente de una tradición particular del Nuevo Mundo. El concepto holístico de cultura que éste implica tiene el efecto de ocultar los procesos implícitos en las continuidades y discontinuidades entre África y América. Aceptar que los esclavos de cualquier colonia estaban culturalmente comprometidos con una u otra vía de desarrollo evade la pregunta empírica de lo que en realidad ocurrió y oculta el tema teórico central de cómo cambian las culturas. Por ejemplo, atribuir la forma de los ritos de iniciación del vudú a Dahomey[23] podría estar justificado en un nivel provisional. Empero, en un nivel más interesante, aún enfrentamos la pregunta de cuáles elementos del ritual fueron transmitidos de manera fiel, cuáles se perdieron, cuáles se modificaron y mediante qué procesos, de modo que el rito haitiano actual se entienda por lo que es: una innovación verdaderamente haitiana, construida en formas particulares y bajo circunstancias específicas por africanos esclavizados particulares, y perpetuado por las generaciones sucesivas –sin duda, en formas siempre cambiantes– durante más de dos siglos.

---

22 Para más detalles, véanse Richard Price, "KiKoongo and Saramaccan: A reappraisal", *Bijdragen tot de Taal-, Land-,* en *Volkenkunde*, núm. 131, 1975, pp. 461-78; *The Guiana Maroons: A Historical and Bibliographical Introduction*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1976. No buscamos sostener que las cantidades absolutas eran el único, ni necesariamente el más importante determinante de las formas particulares que el desarrollo cultural adoptaría en estas situaciones. En realidad, nuestra opinión es más bien la contraria: muy aparte de una investigación mucho más cuidadosa sobre la composición exacta de los grupos de migrantes en lugares y periodos particulares, debemos examinar con mucho cuidado el material existente sobre los contextos sociales específicos dentro de los cuales podían darse la innovación y la perpetuación cultural. Reconocemos –como lo demostraremos más adelante– que incluso individuos solos pueden hacer una contribución desproporcionadamente grande a la evolución de formas específicas.

23 Angelina Pollak-Eltz, *Afro-Amerikaanse godsdiensten en culten*, Roermond, J. J. Romen en Zonen, 1970, p. 142.

No obstante, la tendencia a aceptar una homogeneidad cultural inicial entre los esclavos de una colonia particular persiste. He aquí algunos ejemplos. G. Hall escribe: "el oesteafricano trajo consigo sus complejas ideas sobre la propiedad. En Dahomey, *que tuvo la mayor influencia cultural en Santo Domingo*, todo pertenecía, en teoría, al rey".[24] Hurbon va más allá:

> Sin embargo, África sigue siendo tan evidente en América que podría hablarse de la existencia de tres Américas: una blanca, la otra india y, finalmente, la América negra. En América del Norte, por ejemplo, en las Islas Gullah y en Virginia puede encontrarse el predominio de la cultura fanti-ashanti; en Nueva Orleans, las culturas dahomeyana y bantú; en América Central, la cultura yoruba; y en Haití y el norte de Brasil, la cultura dahomeyana (fon); en Jamaica, así como en las Islas de Barbados *[sic]* y Santa Lucía, la de los kunu de la Costa de Oro; en las Guyanas Francesa y Holandesa, la de fanti-ashanti.[25]

Los mapas que trazan las supuestas líneas de influencia cultural de regiones africanas particulares a colonias particulares del Nuevo Mundo siguen siendo populares entre los afroamericanistas,[26] aunque parece cada vez más claro que conllevan simplificaciones riesgosas.

Hemos sugerido que gran parte del problema con el modelo tradicional de la historia temprana de la cultura africano-americana radica en su visión de la cultura como una especie de todo indiferenciado. Dado el entorno social de las primeras colonias del Nuevo Mundo, los encuentros entre africanos de una veintena o más de sociedades diferentes entre sí, y con sus amos europeos, no puede interpretarse en términos de dos (o incluso varios diferentes) "cuerpos" de creencias y valores, cada uno coherente, funcional e intacto. En un principio, los africanos que llegaron al Nuevo Mundo no constituían "grupos". De hecho, en la mayoría de los casos, sería incluso más preciso verlos como "multitudes" y, además, muy heterogéneas. Sin reducir la probable importancia de algún núcleo de valores comunes, así como la ocurrencia de situaciones en que pudieran haberse concentrado algunos esclavos de

---

24 Gwendolyn M. Hall, *Social Control in Slave Plantation Societies*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1971, p. 66. [El subrayado es nuestro.]

25 Laënnec Hurbon, *Dieu dans le vaudou haïtien*, París, Payot, 1972, p. 73.

26 Véanse, por ejemplo, Roger Bastide, *Les Amériques noires*, París, Payot, 1967, pp. 17-19; Pollak-Eltz, *Afro-Amerikaanske godsdiensten*, p. 68.

origen común, el hecho es que éstos no conformaban "comunidades" y sólo podían convertirse en comunidades mediante procesos de cambio cultural. Lo que sin lugar a dudas compartían los esclavos en un principio era su esclavitud; todo –o casi todo– lo demás *tuvieron que crearlo ellos mismos*. Para que las comunidades de esclavos tomaran forma, tuvieron que establecerse patrones normativos de conducta, y estos patrones sólo podían crearse con base en formas particulares de interacción social.

Si bien los esclavos deben haber transportado en la mente enormes cantidades de conocimiento, información y creencias, no pudieron transferir el complemento humano de sus instituciones tradicionales al Nuevo Mundo. Miembros de grupos étnicos de estatus distintos, sí; pero diferentes sistemas de estatus, no. Sacerdotes y sacerdotisas, sí; pero sacerdocios y templos, no. Príncipes y princesas, sí; pero cortes y monarquías, no. En pocas palabras, el personal responsable de la perpetuación ordenada de las instituciones específicas de las sociedades africanas no fue transferido (en ningún caso que conozcamos) en forma intacta a los nuevos entornos. (Reiteramos que los migrantes europeos enfrentaron el mismo problema, aunque en la mayoría de los casos en distinto grado.) Así pues, la labor organizativa de los africanos esclavizados en el Nuevo Mundo consistía en crear instituciones –que pudieran responder a las necesidades de la vida cotidiana bajo las condiciones limitantes que la esclavitud les imponía–.

Al momento de delinear la diferencia entre tales instituciones y los materiales culturales de origen africano, podían formar parte de la vida africano-americana; cuando la distinción entre lo "social" y lo "cultural" se vuelve relevante. Desde hace algunos años, la importancia de esta distinción para el estudio de la historia de la cultura africano-americana se ha venido señalando de manera esporádica en un nivel programático. Herskovits, por ejemplo, apuntó que en los estudios de aculturación "siempre se debe tener en mente que los propios portadores [de la cultura] son los elementos cruciales".[27] M. G. Smith expone con mayor detalle el hecho de que "la estructura social forma parte del proceso cultural [y] viceversa", y agrega:

> El estudio del legado africano [en el Nuevo Mundo] en términos puramente culturales no está concebido de manera adecuada y no puede revelar los procesos y condiciones de aculturación por sí mismo. Por ende, si la

27 Melville J. Herskovits, *Myth of the Negro Past*, *Op.cit.* pp. 86-87.

> aculturación, y no tanto la simple identificación de elementos como africanos o de otra procedencia, es el objetivo de dicho estudio, debemos estudiar las condiciones sociales relevantes de manera equitativa y simultánea.[28]

Sin embargo, no creemos que suficientes investigadores hayan sabido aprovechar estas intuiciones en sus estudios sustantivos.

Podríamos ilustrar la diferencia entre estos términos mediante un ejemplo. Los africanos importados al Nuevo Mundo provenían de grupos que hablaban muchas lenguas distintas y no tenían una lengua común para entenderse entre sí. Algunos o varios pueden haber sido bilingües o incluso trilingües, y otros sin duda encontraron en el nuevo entorno a personas con quienes conversar en una lengua familiar. Aun así, podemos suponer con confianza que los conjuntos iniciales de esclavos en empresas particulares del Nuevo Mundo no solían constituir comunidades de habla. A menudo, las lenguas en que se comunicaban esclavos y amos eran lenguas *pidgin* o comerciales, es decir, lenguas con gramáticas y léxicos reducidos, utilizadas para actividades especializadas (como el comercio) que involucraban grupos sin ninguna lengua en común. No existe consenso en cuanto a si tales lenguas fueron creadas en el Nuevo Mundo o se basaban en última instancia en pidgins hablados en África Occidental.[29] No obstante, queda claro que la primera lengua de comunicación entre amos y esclavos habría sido una lengua especializada de este tipo. En general, esta misma lengua se habría convertido en la que los esclavos hablaban entre sí en el mismo entorno, sin importar que algunos de ellos hubieran hablado este mismo *pidgin* o uno distinto en África, ni que lo hubieran aprendido antes o durante la esclavitud.

Poco después de que los asentamientos de esclavos comenzaran a crecer en el Nuevo Mundo, las diversas lenguas africanas habladas por sus habitantes, debido a la ausencia de una comunidad de habla continua, habrían comenzado a caer en desuso (salvo en entornos rituales especiales), y a ser sustituidas por un *pidgin*. Los hijos de madres esclavas habrían aprendido el *pidgin* hablado por sus padres como primera lengua o lengua nativa, y en el proceso

---

28 M. G. Smith, "African heritage", p. 35.

29 Véanse Mervyn C. Alleyne, "Acculturation and the cultural matrix of creolization", en Dell Hymes (ed.), *Pidginization and Creolization of Languages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 169-186; David DeCamp, "Introduction: The study of pidgin and creole languages", en Dell Hymes (ed.), *ibid.*, pp. 13-39; Sidney W. Mintz, "The socio-historical background of pidginization and creolization", en Dell Hymes (ed.), *ibid.*, pp. 153-168.

el *pidgin* se habría extendido en su aspecto léxico para cubrir las nuevas funciones expresivas de una lengua que ya no estaba tan estrechamente especializada. En esta etapa, una vez que la lengua se ha convertido en la lengua nativa de un grupo de hablantes, deja de ser *pidgin* para convertirse en *criolla*. La distinción que empleamos está basada en un criterio sociológico, no lingüístico, aunque los criterios lingüísticos también pueden usarse para aclarar la diferencia.

Nos parece importante poner énfasis en la distinción entre las dimensiones "social" (o social-relacional) y "cultural" de una lengua. Si bien es cierto que se trata de distintas formas de ver el mismo fenómeno, estas distintas perspectivas ponen en duda problemas diferentes. El contenido y la estructura de una lengua criolla, su sintaxis, fonología, léxico y morfología, así como la historia de sus diversos rasgos, constituyen el tema de un grupo de preguntas de investigación. Las formas en que la lengua se usa, quién la usa y bajo qué circunstancias plantean un grupo de preguntas muy diferente. De ninguna manera suponemos que todos los problemas conectados con el estudio de una lengua pueden agruparse claramente bajo un rubro "cultural" o "social-relacional". Sin embargo, el hecho de no emplear estas perspectivas diferentes puede ocultar ciertos temas que sólo se prestan al análisis si se considera esta distinción. Queremos saber no sólo cómo una lengua particular, en tanto lengua, adoptó una forma sistemática y distintiva en términos de su carácter lingüístico, sino también cuáles procesos sociales intervinieron en la estandarización de dicha lengua, en su enseñanza a los esclavos que iban llegando, en su enriquecimiento mediante nuevas experiencias, en su adquisición de nuevos significados simbólicos, y en su vinculación con las diferencias de estatus. En realidad, opinaríamos que el primer grupo de preguntas no puede resolverse del todo sin hacer referencia al segundo, ya que la lengua como tal no adopta su forma característica sin referencia a rasgos sociológicos como el número de hablantes, el contexto en que ocurre (o no ocurre) la comunicación, los propósitos de dicha comunicación, etcétera.[30] Tratar la cultura como una lista de rasgos, objetos o palabras equivale a perder de vista la forma en que las relaciones sociales se establecen a través de ella –y, por ende, a ignorar la forma más importante en que puede cambiar o ser cambiada–.

---

[30] Dell Hymes, *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1974; William Labov, *Sociolinguistic Patterns*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1972.

2. Contacto y flujo socioculturales en las sociedades de esclavos

La distinción entre una perspectiva cultural y una social nos remite de nuevo a las dificultades creadas por una visión demasiado holística de la cultura. Hemos destacado hasta qué punto creemos que los esclavos enfrentaron la necesidad de crear instituciones para cumplir con sus propósitos cotidianos. Definimos "institución" como cualquier interacción social regular u ordenada que adquiere un carácter normativo y que, por ende, puede emplearse para cubrir necesidades recurrentes. De acuerdo con esta amplia definición, ejemplos de instituciones serían una forma particular de matrimonio, un culto religioso particular, un patrón particular para establecer amistades, una relación económica particular que sea normativa y recurrente. Debería quedar claro que, definidas de esta manera, las instituciones que sustentan y articulan una sociedad difieren ampliamente en su alcance y naturaleza. En la sociedad estadounidense contemporánea, por ejemplo, tanto la familia nuclear monógama como el sistema bancario nacional podrían describirse con cierta justicia como "instituciones". Lo que comparten dichas instituciones, creemos, queda expresado de manera rudimentaria en nuestra definición. Sin embargo, lo que las hace enormemente diferentes tiene que ver con cuestiones de escala o extensión, entre otras cosas.

En el contexto especial de la esclavitud temprana del Nuevo Mundo, los esclavos sólo podían desarrollar ciertos tipos de instituciones: aquellas limitadas en su alcance al grupo de esclavos, o aquellas que servían como diversos tipos de vínculos o puentes entre los esclavos y los hombres libres. Para nuestros propósitos, podemos concebir las instituciones creadas por los esclavos como una serie de círculos concéntricos –en realidad, la imagen no es particularmente apropiada– que sólo invaden la sociedad de hombres libres en puntos especiales y de maneras específicas.

Creemos que el monopolio del poder ejercido por los europeos en las colonias de esclavos influyó de manera importante en las formas en que habrían de mantenerse las continuidades culturales y sociales de África, así como en las formas en que podían ocurrir las innovaciones. Sin embargo, también debemos hacer hincapié en los problemas enfrentados por las clases dominantes para controlar a los esclavos y satisfacer los objetivos para los cuales fueron diseñadas las economías de plantaciones basadas en el trabajo

de esclavos. Los problemas eran de varios tipos y se originaban en la competencia entre distintas colonias del mismo poder por mercados y privilegios en las metrópolis, en la necesidad recurrente de capital para expandir o mantener las plantaciones, en la "escasez" crónica de mano de obra esclava y en las luchas entre las clases metropolitanas y coloniales. No podemos abordar esta gran variedad de problemas; de hecho, tratar de hacerlo nos desviaría de nuestro objetivo. También debemos dejar de lado cualquier consideración seria de la esclavitud en entornos urbanos, la cual, a nuestro parecer, plantea toda una serie de problemas un tanto diferentes.

Algunos de los problemas que enfrentó el sistema colonial, empero, fueron experimentados en un nivel muy local –en las plantaciones, en particular– y pueden verse como producto de las contradicciones centrales dentro del propio sistema de plantaciones.[1] Estos problemas definitivamente nos conciernen, pues están muy relacionados con las formas en que los nuevos sistemas sociales y culturales se establecieron y crecieron en las colonias, así como con las oportunidades que los esclavos tuvieron para idear y mantener sus propias formas de vida.

La principal contradicción surgió en la interacción entre las mayorías de esclavos africano-americanos y las minorías de hombres libres europeos en cada colonia. Los esclavos estaban definidos legalmente como propiedad; sin embargo, al ser humanos se les exigía que actuaran en formas sensibles, articuladas y humanas: los esclavos no eran animales, aun cuando las barbaridades cometidas en su contra fueran inhumanas.[2] La aceptación, a menudo ciega, por parte de los amos de su derecho a tratar a los esclavos como si no fueran humanos racionalizaba el sistema de control. No obstante, en la práctica, queda abundantemente claro que los amos sí reconocían que estaban tratando con seres humanos como ellos, aun cuando no quisieran

---

1 Roy S. Bryce-Laporte, "The slave plantation: background to present conditions of urban blacks", en P. Orleans y W. R. Ellis (eds.), *Race, Change and Urban Society. Urban Affairs Annual Reviews*, núm. 5, Beverly Hills, Sage, 1971, pp. 256-266.

2 Douglas Hall escribe: "la referencia económica era un aspecto inseparable de una relación humana total. Así, el problema esencial e irresoluble de la esclavitud en las propiedades era que, si bien los esclavos eran considerados equipo de capital, eran personas, y sus amos se debatían entre estas dos visiones de su propiedad. A diferencia del molino de azúcar, e incluso [*sic*] a diferencia del caballo hacia el cual el propietario podría sentir un lazo sentimental, y que obviamente podría regresar el afecto, el esclavo también tenía un estatus social y una capacidad para organizarse y sustentarse de presentársele la oportunidad" (Douglas Hall, "Slaves and slavery in the British West indies", *Social and Economic Studies*, vol. 11, núm. 4, 1962, pp. 309).

reconocerlo. Los animales no pueden aprender a hablar una lengua, a utilizar maquinaria en la manufactura de azúcar, a dirigir equipos de compañeros para completar una tarea, a cuidar de los enfermos, cocinar meriendas elaboradas, componer danzas y versos –o, lo que es más, volverse expertos en ridiculizar con impunidad las inanidades de quienes abusan de ellos–. Los animales tampoco organizan resistencias, envenenan a sus opresores, encabezan revoluciones o cometen suicidio para escapar de sus agonías. Varias obras producidas a lo largo de los siglos, en una docena de lenguas europeas, atestiguan de principio a fin que los amos sí reconocían la humanidad de los esclavos, incluso cuando los autores parecen más inclinados a probar lo contrario.[3]

Ésta es la principal contradicción respecto de la esclavitud en el Nuevo Mundo y, al parecer, se manifestó en innumerables encuentros entre los esclavizados y los hombres libres. Sin tomar cuidadosa nota de esta contradicción, no podemos analizar adecuadamente las formas en que las nuevas culturas y sociedades adoptaron su forma bajo la esclavitud, o el hecho obvio que la esclavitud, en tanto institución social básica en Afroamérica, influyó en los hombres libres tanto, como en los no libres. Una vez considerada, empero, las formas sociales que vincularon a los esclavos entre sí y que se desarrollaron para regular los encuentros entre esclavizados y hombres libres cobran un significado enteramente distinto. La concepción de una sociedad dividida en dos sectores sellados de manera hermética puede verse por lo que realmente era: el ideal nunca alcanzado de los amos y la concepción de los esclavos como autómatas sin inteligencia, entrenados para negar su propia humanidad, al tiempo que se les exigía constantemente responder a las demandas del sistema en formas humanas, que queda expuesta en todo su carácter mítico.[4]

La variedad y la naturaleza de los encuentros entre esclavos y hombres libres fueron múltiples. Sólo para cumplir con su trabajo, los esclavos debían recibir distintas responsabilidades, como artesanos, cocheros, cuidadores de animales, vigilantes, etcétera. Un sistema sorprendentemente complejo de diferenciación interna basado en sexo, edad, inteligencia, experiencia, fuerza de voluntad, talento y confiabilidad tipificaba cada plantación. Los

---

3 Véanse Edward Long, *The History of Jamaica*, Londres, T. Lowndes, 1774; Sidney W. Mintz, "Currency problems in eighteenth-century Jamaica and Gresham's Law", en R. Manners (ed.), *Patterns and Processes in Culture*, Chicago, Aldine, 1964, pp. 248-265; *Caribbean Transformations*, 2a ed., Nueva York, Columbia University Press, 1989 [1974].

4 Véase Roy S. Bryce-Laporte, "Slaves as inmates, slaves as men: a sociological discussion of Elkins' thesis", en A. Lane (ed.), *The Debate on Slavery*, Urbana, University of Illinois Press, 1971, pp. 269-292.

esclavos atendían a sus propios enfermos, cultivaban su propia comida en la tierra de menor calidad en la plantación, pescaban y cazaban manjares para las mesas de sus amos y las suyas propias, construían sus casas y hacían los muebles y utensilios que utilizaban en ellas. No sólo eran la "mano de obra bruta" que mantenía cultivados los cañaverales, sino también los barrileros y ruederos, los carpinteros y mecánicos, los cocineros y cocheros de la plantación. Muchas de estas labores podían llevarse a cabo con sólo el mínimo contacto con los amos europeos, pero otras requerían de una interacción social frecuente, en ocasiones recurrente o incluso ininterrumpida con quienes ejercían el poder. La principal vía de encuentro era, pues, aquella creada por la comunicación y delegación del mando. Si bien el poder se originaba en la parte alta del sistema, no podía aplicarse sin tomar en cuenta la naturaleza de la respuesta. Debemos tener cuidado al comentar este aspecto del problema. Con el tiempo, por supuesto, y de caso en caso, el carácter de la respuesta variaba. No podemos sino apuntar la complejidad de este tema y poner énfasis en que nuestras afirmaciones tentativas deben ser refinadas, confirmadas o refutadas mediante investigaciones de las particularidades. Parte fundamental de nuestra visión es la idea de que el propio sistema, por estar arraigado en una desigualdad heredada, generaba conflicto como rasgo integral del control continuo, sin importar la naturaleza de las adecuaciones o acuerdos entre esclavos y amos.

La respuesta provenía de los esclavos y se veía modificada por la incomprensión genuina, por la ignorancia simulada, por enfermedades reales y fingidas, por varias formas de resistencia activa y pasiva. Parece bastante probable que, de principio a fin, involucrara cierto toma y daca, y que los amos (así como los esclavos) estuvieran muy conscientes de ello. En efecto, el monopolio del poder que tenían los amos se veía limitado no sólo por su necesidad de alcanzar ciertos resultados, en términos de producción y ganancias, sino también por el claro reconocimiento por parte de los esclavos de que los amos dependían de ellos. Por supuesto, esta dependencia se veía profundamente afectada por la habilidad (y disposición) de los amos de torturar y matar, separar a parientes por la fuerza, privar a individuos de varios bienes y servicios necesarios y, sobre todo, de emplear tanto amenazas como la técnica de los "ejemplos" para conseguir que los esclavos se conformaran. Sin embargo, estas realidades no deben impedir que veamos las necesidades absolutas de propietarios, supervisores y contadores de alcanzar y mantener ciertos niveles mínimos de rendimiento. El látigo podrá haber sido la principal técnica para lograrlo, pero no podía ser la única, y nunca lo fue.

Tampoco era el desempeño de labores técnicas y agrarias el único objetivo de la plantación. Muchas tareas adicionales se convirtieron "naturalmente" en responsabilidades convencionales de los esclavos, desde atender a los infantes de la familia del amo hasta cocinar su comida. Estas tareas adicionales permitieron un contacto más regular e íntimo entre los esclavos individuales y el grupo de hombres libres. Una vez más se trataba de relaciones en que el poder de los hombres libres sobre los esclavizados se complicaba por la dependencia de quienes ejercían el poder. En realidad, las economías de plantación eran famosas por el alcance de esta dependencia, la multiplicidad de ocupaciones menores, el empleo excesivo de mano de obra esclava y la languidez e impotencia de la clase de los amos. Cualquier lectura cuidadosa de la historia de una colonia de plantación clásica –como la de Jamaica, Santo Domingo o Surinam en el siglo XVIII– revela que los esclavos deben haber sabido mucho más sobre los asuntos íntimos cotidianos de los amos de lo que éstos podían haber sabido sobre las vidas de los esclavos. Las relaciones entre los miembros de la familia del amo eran monitoreadas constantemente por esclavos domésticos de todo tipo; y muchos niños blancos en las colonias de plantación deben haber pasado mucho más tiempo de su periodo de formación en compañía de sus institutrices negras que con sus madres.

Otro tipo de contacto entre los hombres libres y los esclavos eran las relaciones sexuales. Como sería de esperarse, dichas relaciones solían involucrar a mujeres esclavas y hombres libres. Sin embargo, lo contrario también ocurría y un estudio cuidadoso de los registros judiciales de casi cualquier colonia de esclavos podría llegar a revelar algunos casos de relaciones entre mujeres libres y hombres esclavizados. Por ejemplo, Van Lier, basado en documentos de Surinam, escribe:

> En 1711, se reportan dos casos de contacto sexual entre un negro y una mujer blanca, lo cual motivó al gobernador Johan de Hoyer a promulgar un edicto que estipulaba que una mujer blanca soltera que tuviera relaciones sexuales con un negro estaría sujeta a ser azotada y expulsada de la colonia, mientras que una mujer casada también sería marcada. Los negros estarían sujetos a la pena de muerte por tal ofensa.
>
> La causa inmediata para introducir esta legislación fue la petición de divorcio de un hombre llamado Barend Roelofs, quien declaró "que su esposa, Maria Keijser, luego de tener relaciones íntimas con un negro y haber quedado embarazada, había dado a luz a una niña mulata hacía unos meses". Durante las deliberaciones sobre este caso, también salió a

> discusión el caso de Judith de Castre, quien también había tenido un hijo con un negro, aunque después se había casado con un tal Jean Milton. La Hof [Corte] resolvió notificar a esta Judith de Castre que ni ella ni su madre, ni nadie más, sin importar quién fuera, podía llevar a su hijo mulato, o mandarlo traer, a Paramaribo [la capital], so pena de castigo arbitrario.[5]

Para los dueños de las plantaciones era crucial negar que ocurrieran tales relaciones. Especulando sobre la frecuencia de estas uniones ilícitas, resulta interesante que los dos casos mencionados más arriba involucraran embarazos, y de hecho, nacimientos. Parece poco probable que se hubieran hecho públicos bajo otras circunstancias.[6]

Si bien muchas relaciones que involucraban sexo entre hombres libres y esclavos eran de naturaleza explotadora y a menudo indescriptiblemente crueles, otras se caracterizaban por su ternura y aprecio, y en ocasiones perduraban durante toda la vida de los participantes. El contacto sexual entre hombres libres y esclavizados plantea algunas de las cuestiones más complejas y difíciles que enfrentan los estudiantes de la historia africano-americana. Por un lado, estos contactos podían constituir la amenaza más seria de todas –excepto por la revolución– para la plantación ideal. Eran peligrosas para el sistema no sólo porque expandían de manera potencialmente comprometedora el abismo entre los sectores esclavo y libre, sino también porque resultaban en hijos cuya posición implicaba una ambigüedad crónica, aun cuando desde el punto de vista legal fueran esclavos. Por el otro lado, la paternidad y la realidad afectiva de las relaciones humanas entre esclavos y amos, en muchos casos, complicaba profundamente las formas en que se reducía la distancia entre los poderosos y los desposeídos. A menudo, los padres europeos o

---

5 R. A. J. Van Lier, *Frontier Society: A Social Analysis of the History of Surinam, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde*, serie 14, La Haya, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 76-77.

6 Un caso comparable se reporta en Barbados a principios del siglo XIX: "en alguna ocasión estaba bromeando con un barbadense [criollo blanco] sobre sus circunstancias (de cierto algo no muy frecuente), que en aquel entonces eran tema de discusión frecuente en la isla; a saber, una intriga detectada entre una joven y uno de los esclavos de su padre, un negro africano importado recientemente" (J. A. Waller, *A Voyage to the West Indies*, Londres, *Sir* Richard Philips and Company, 1820, pp. 96-97). Ejemplos similares en Jamaica se citan en Orlando Patterson, "Slavery and slave revolts: A sociohistorical analysis of the First Maroon War, 1655-1740", *Social and Economic Studies*, núm. 19, 1970, p. 322; Edward Kamau Brathwaite, *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*, Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. 188-191.

criollos de hijos nacidos de mujeres esclavas los protegían, aun cuando no los reconocieran (y legalmente,no podían hacerlo). En un periodo relativamente corto, la clase *affranchi* de Santo Domingo, por ejemplo, que comprendía en gran parte a los hijos de amos franceses y sus esclavas, adquirió poder económico y político en la colonia.[7] Si bien el panorama fue muy diferente en sus últimas consecuencias en una colonia como Jamaica, allí la reducción de la distancia entre esclavos y hombres libres constituyó de igual manera un importante punto de contacto entre los dos principales sectores de la sociedad.

El comercio era otra importante zona de contacto. Resulta algo difícil concebir el comercio como una base esencial para el encuentro en una sociedad donde la mayoría de la población está esclavizada, no posee tierras y, en gran parte, no tiene poder. Sin embargo, en la realidad, los esclavos de cada vez más colonias eran obligados a (o se les permitía) cultivar parte de su propia subsistencia. En repetidas ocasiones se convirtieron en los productores de una porción sustancial del alimento total consumido por la colonia, incluidas sus clases libres. Una vez más, Jamaica y Santo Domingo ofrecen abundantes detalles; la participación de los esclavos en estas dos colonias originó el crecimiento de grandes e importantes mercados en los pueblos y las ciudades. Más aún, a ese crecimiento contribuyó la adquisición por parte de los propios esclavos de un poder de compra individual, así como la expansión de sus preferencias de consumo. Numerosos grupos comerciales se desarrollaron en los principales centros de todas las colonias esclavas, grupos que dependían del comercio de los esclavos y se adecuaban a sus costumbres.

Esta lista de ocasiones de contacto puede extenderse fácilmente si se agregan los papeles que cumplían los esclavos como músicos en danzas y festivales europeos; como provedores de artículos especiales para el deleite de la familia del amo (como pescado y animales de caza); como damas de honor, chaperones, guías y mozos de cuadra.[8] Sin embargo, el punto es que los esclavos a

---

7 Sidney W. Mintz, "Groups, group boundaries, and the perception of race", *Comparative Studies in Society and History*, Núm. 13, 1971, pp. 437-443.

8 Incluso parece que "en algunas colonias, la religión y la medicina de los esclavos tenía" un papel importante en la vida de los blancos. Escribiendo sobre Surinam, Van Lier apunta: "resulta claro a partir de *Essai Historique* [1788] que en casos de enfermedad los europeos solían consultar a los doctores brujos [*sic*] de los negros. También se mencionan varios casos de europeos que ejercieron presión sobre esclavos conversos [cristianos] que habían gozado de cierta fama como expertos en este campo para que recuperaran sus antiguas prácticas" (Van Lier, *Frontier Society*, pp. 83-84). Henock Trouillot remite al papel paramédico de los esclavos en Santo Domingo y menciona

menudo se encontraban desempeñando una parte esencialmente instructiva junto a quienes, dentro del sistema como tal, tenían poder sobre ellos. El hecho de que la clase dominante fungiera como maestra –e intimidadora– de los esclavos, y como reguladora de su conducta, siempre ha sido una cuestión aceptada como un hecho y, sin duda, solía ser cierta. No obstante, el papel de los desposeídos como individuos que afectaban e incluso controlaban partes importantes de la vida de los amos también era típico de las colonias de esclavos y no ha recibido la atención suficiente.

Estamos construyendo un panorama esquemático de sociedades profundamente divididas por el estatus –y, por ende, por el tipo físico y muchas otras cosas–, pero complicado por la continua interacción de los miembros de ambos grupos en varios niveles y de muy distintas formas. Podemos, en primera instancia, considerar que este esquema consiste en el alineamiento de estatus y sus papeles correspondientes: la división de labores y responsabilidades, de derechos y obligaciones, en términos de poder y autoridad. Sin embargo, también debemos verlo en términos de las maneras en que el contenido cultural –formas de conducta, estilos de habla, creencias y valores, etiqueta, cocina, y el resto de la sustancia de la conducta cotidiana– fue modelado, transmitido y perpetuado. Este cambio en el centro de atención nos permite ver que los puntos de contacto entre personas de estatus diferente, o miembros de grupos distintos, no determinaban automáticamente la dirección del flujo de los materiales culturales de acuerdo con los estatus de los participantes, sino que lo hacía de acuerdo con otras variables. El estatus del hijo del amo respecto de su institutriz esclava seguramente afectaría su aprendizaje de un estilo de mando al tratar con los esclavos. Sin embargo, alguien de un estatus mucho menor, pero que por lo demás lo controlaba en gran medida, aprendería de él su forma de hablar, sus preferencias culinarias, su imaginería, sus primeras ideas sobre hombres y mujeres, y muchos otros aspectos de lo que con el tiempo llegaría a caracterizarlo como individuo. Aunque este ejemplo pueda parecer exagerado, sólo lo es porque empleamos la imagen de un infante y un adulto. No tenemos motivos para suponer que ocurriría de otra manera en las demás zonas de encuentro entre esclavizados y hombres libres, dada esta clasificación. Si bien elegimos no seguir desarrollando esta parte del argumento aquí, cualquier

---

la preferencia de Descourtilz por los curanderos negros sobre "algunos charlatanes inexpertos que el mar arroja ocasionalmente a las playas de nuestras colonias" (Henock Trouillot, "La condition des travailleurs à Saint-Domingue", *Revue de la Société Haïtienne d'Histoire, de Géographie et de Géologie*, núm. 34, 1969, pp. 76-81).

reflexión sobre la música, la cocina, el folclor, la danza o el habla del sur de Estados Unidos debería dejar claro que no se trata de que los europeos hayan "americanizado" a sus esclavos sólo porque tenían un monopolio del poder sobre ellos.

Ahora podemos especificar algunos de los puntos nodales de contacto y flujo más obvios, reconociendo que nuestra lista es sólo tentativa. Para hacerlo, evitamos la tendencia a categorizar la cultura en términos de "temas" principales (económico, político, tecnológico, folclórico, etcétera) que tornan rígida la materia de estudio. En cambio, elegimos pensar en términos de las relaciones interpersonales por las cuales se mediaban los materiales culturales. Una relación obvia es aquella entre los hombres libres y sus amantes. Un aspecto importante de estas relaciones sería la institucionalización de las actitudes sexuales entre los esclavizados y los hombres libres en lo que respecta a la sexualidad del grupo opuesto. Una segunda relación –o conjunto de relaciones– sería aquella entre esclavos domésticos y las personas a quienes atendían: institutriz, cocinero, sirviente personal, y los miembros de la familia que residía en la llamada "gran casa" de la plantación. De importancia comparable serían las relaciones de trabajo entre el personal europeo y los cocheros, técnicos y capataces entre los esclavos. Todas estas interacciones tendían a ser de larga duración y a estar marcadas por al menos cierto grado de reconocimiento de interdependencia. Por mencionar un ejemplo, las comidas preparadas por los cocineros de la familia necesariamente requerirían de cierto intercambio de elecciones, definidas tanto por las tradiciones ancestrales como por la disponibilidad de los alimentos. De la misma forma en que sería erróneo suponer que las preferencias culinarias de los esclavos estaban automáticamente predeterminadas por el prestigio y el poder de los amos, sería incorrecto suponer que sólo las preferencias europeas determinaron la cocina que con el tiempo habría de convertirse en convencional, selecta y criolla. Los vívidos relatos de *Lady* Nugent, marcados al mismo tiempo por el racismo absurdo de una belleza decimonónica de Nueva Jersey casada con un gobernador jamaiquino, y por las interminables afirmaciones de su propio humanitarismo, ofrecen muchos ejemplos del grado en que la sociedad de la clase dominante jamaiquina estaba imbuida por la cultura de sus esclavos, aun cuando ello no siempre se reconociera. La comida es sólo un aspecto de la vida en el que lo dicho queda claramente expuesto.[9]

---

[9] *Lady* María Nugent, *Lady Nugent's Journal*, Frank Cundall (ed.), Londres, Institute of Jamaica, 1939 [1839], pp. 92, 95, 121, 127, *passim*.

Muchos otros ejemplos del relato de *Lady* Nugent respaldan nuestra perspectiva del flujo de información y actitudes. Por ejemplo, la autora describe a una niña esclava que "podía decir el padre nuestro perfectamente, pero no podía decir cómo lo había aprendido, tanto su padre como su madre son negros que trabajan en el campo y ninguno de ellos puede rezar sus oraciones". Más adelante escribe:

> Es extraordinario presenciar el efecto inmediato que el clima y la costumbre de vivir en este país tienen en las mentes y modales de los europeos, en particular las clases bajas. En los altos rangos, se vuelven indolentes e inactivos, nada les importa más que comer, beber y satisfacer sus caprichos, y están casi por completo bajo el domino de sus mulatos favoritos. En las clases bajas, son iguales, además de presuntuosos y tiranos.

Por último:

> La lengua criolla no está confinada a los negros. Muchas de las damas, que no han sido educadas en Inglaterra, hablan una especie de inglés entrecortado y arrastran indolentemente las palabras, lo cual es muy tedioso, por no decir repugnante. Una noche me encontraba junto a una dama, cerca de una ventana y, por decir algo, comenté que el aire estaba mucho más fresco que de costumbre, a lo cual ella respondió: "Sí, señora, ¡de veras que está mu-uy fre-esco!".[10]

Varias autoridades en el tema han discutido muchos de estos puntos; entre ellos, y de manera muy elocuente, Edward Kamau Brathwaite.[11]

***

Hemos sostenido que las llamadas culturas criollas de las colonias de plantaciones comenzaron a forjarse durante la primera interacción entre europeos y africanos, y entre africanos de distintos orígenes entre sí, bajo condiciones en que los parámetros externos de variación fueron establecidos por las circunstancias ambientales y ecológicas típicas de las colonias subtropicales, por los objetivos más generales del sistema de plantaciones y por el monopolio del

---

[10] En inglés: "*Yes, ma'am, him rail-ly too fra-ish!*" (*Lady* Maria Nugent, *ibid.*, pp. 93, 131, 132).

[11] E. K. Brathwaite, *Development of Creole Society*, pp. 300-305.

poder conferido a las clases dominantes europeas. Sin embargo, también hemos puesto énfasis en nuestra perspectiva de que los procesos de formación cultural no fueron unilaterales –la imposición de formas europeas sobre recipientes africanos pasivos– ni homogéneos. Más bien, creemos que una interpretación adecuada de dichos procesos debe comenzar con un cuidadoso examen de lo que sabemos sobre los puntos de contacto entre esclavizados y hombres libres, y sobre los tipos de instituciones (domésticas, económicas, religiosas, políticas) desarrolladas por cada grupo para promover sus intereses. En esta sección del ensayo hemos recalcado las interacciones entre individuos tomados de cada grupo, los tipos de materiales que pueden haber fluido desde los representantes de un grupo hacia los representantes del otro, y los puntos de contacto convencionales, o "nodos" que surgieron y se cristalizaron dentro del sistema social existente. Cabe quizá mencionar un punto final.

Un lugar común de las ciencias sociales es que, en cualquier sistema social, la interacción humana adopta su carácter ordenado a partir de las expectativas formalizadas involucradas en el desempeño de los papeles asociados a un estatus particular. En una sociedad esclava, por supuesto, una distinción central surge de las diferencias legales entre los individuos libres y los esclavos. Sin embargo, dichas diferencias se reducen, magnifican y modulan de formas muy diversas de acuerdo con los estatus específicos dentro de cada sector, y con las interacciones específicas entre un individuo libre y uno esclavizado. En otras palabras, el sistema de estatus no expresa por completo ni controla el rango de posibles interacciones específicas entre los individuos. Este aspecto obvio, pero crucial, de la realidad social está expresado en cualquier institución que se examine en al menos dos puntos significativamente diferentes. En primer lugar, existen casos de "trasgresiones" percibidas que generan alteraciones reconocidas en la medida en que son públicas: adulterio, crueldad hacia los menores, incumplimientos de acuerdos verbales, varios tipos de "insubordinación", etcétera. En segundo lugar, empero, existe el reconocimiento implícito (o incluso explícito) del rango de variación típico de entornos de interacción específicos, simbolizados por un vocabulario de admiración o desaprobación; por ejemplo, cuando se utilizan términos como "engreído", "caradura", "terriblemente amable" o "autodegradante" para describir con detalle un caso de encuentro real.

Creemos que esta formulación debe haber sido tan verdadera para la interacción en las sociedades esclavas como lo es para la vida social en general. Sin embargo, la interacción debe haberse complicado por la distancia básica de estatus entre quienes tenían el poder y aquellos a quienes controlaban,

pero de quienes no obstante dependían profundamente. Es de esperar que un sistema como éste sea más rígido que uno en el que no existe una división explícita y central entre dos sectores. Empero, ello no necesariamente implicaría un menor rango de variación de conducta, sino más bien una atención intensificada a las reglas formales –el código– generadas por un sistema diseñado para el control inflexible de un grupo por parte de otro. Tanto en el relato de un observador del siglo XVIII en Jamaica, como en una novela de Faulkner, el énfasis en la "forma", en oposición al detalle del contenido, es inconfundible. Este énfasis expresa lo que tenemos en mente al hablar del cuidado que se requiere cuando se desempeñan papeles de manera efectiva en sistemas profundamente escindidos por un solo criterio primario de estatus.

Para las sociedades esclavas del Nuevo Mundo, uno de los primeros tipos de formas sociales en ser institucionalizadas deben haber sido los patrones claramente estandarizados de interacción entre blancos (libres) y negros (esclavizados). Es probable que tales patrones se solidificaran de manera exagerada debido a la protección que ofrecían contra las violaciones explícitas, y a los riesgos que implicaba el que un miembro de un grupo reconociera abiertamente la humanidad e individualidad de los miembros del otro grupo. *Lady* Nugent nos ofrece otro ejemplo revelador:

> En cuanto la ceremonia concluyó, inauguré el baile con un hombre negro viejo. Cada uno de los caballeros eligió una compañera, de acuerdo con su rango, por la edad o el servicio, y todos bailamos. Sin embargo, no me di cuenta de cuánto impresioné a las señoritas Murphy con mis actos; pues hice exactamente lo mismo que hubiera hecho durante un cumpleaños de los Sranan en Inglaterra. Más tarde, me dijeron que estaban a punto del desmayo, que apenas podían contenerse de derramar un mar de lágrimas ante una escena tan poco común y extraordinaria; pues en este país, y entre los esclavos, era necesario mantener un respeto mucho más distante. Tal vez tengan razón. Mi intención no era mala, y todas las pobres criaturas parecían tan encantadas, y tan contentas, que era difícil arrepentirme. No obstante, sentí mucho haber herido sus sentimientos, sobre todo porque parecían pensar que estaba dando un ejemplo peligroso, pues darles a los negros demasiada importancia, o ponerlos en el mismo nivel que los blancos, decían, podría producir un grave cambio en su conducta, o incluso provocar una rebelión en la Isla.[12]

[12] *Lady* María Nugent, *Lady Nugent's Journal*, p. 204.

Lo que en esta sección hemos tratado de destacar es que la presencia de este código de conducta cuidadosamente definido, en definitiva, no significa que todos los casos de interacción estuvieran desprovistos de humanidad o variación individual –en realidad, ocurría todo lo contrario–.[13]

13 No hemos intentado incluir en esta discusión la importante controversia en torno a los trabajos de Frank Tannenbaum, Stanley Elkins y otros, aun cuando creemos que los materiales que hemos cubierto son relevantes [véanse Frank Tannenbaum, *Slave and Citizen*, Nueva York, Knopf, 1947; Stanley Elkins, *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1959; Ann Lane (ed.), *The Debate on Slavery: Stanley Elkins and His Critics*, Urbana, University of Illinois Press, 1971]. En nuestra opinión, el complejo de relaciones entre amos y esclavos no puede reducirse a simples fórmulas que exigen ver a "los esclavos" ya sea como incansablemente resistentes, o bien, psíquicamente devastados. A pesar de la gran utilidad de los contrastes de gran escala –y reconocemos que gran parte del trabajo incluido aquí es precisamente de ese tipo–, lo que se necesita son investigaciones históricas cuidadosas y específicas sobre casos particulares en periodos particulares [véanse Sidney W. Mintz, "Reseña sobre S. Elkins, *Slavery*", *American Anthropologist*, núm. 63, 1961, pp. 579-587; *ibid.*, "Slavery and the slaves", *Caribbean Studies*, vol. 8, núm. 4, 1969, pp. 65-70; *ibid.*, "Toward and Afro-American history", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, núm. 13, 1971, pp. 317-332; *ibid.*, *Caribbean Transformations*; Richard Price (ed.), *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, 2a ed., Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979 [1973]; *ibid.*, *The Guiana Maroons*.

3. El sector esclavo

Respecto de gran parte de las relaciones sociales que involucraban a los esclavos, la sociedad de gente libre permanecía tangencial o periférica, pues la vida de los esclavos estaba desconectada de las preocupaciones de los amos. Esta afirmación podría parecer paradójica o contradictoria, dada la discusión precedente. Sin embargo, debemos establecer nuestras distinciones entre los grupos de esclavos y de gente libre con cuidado. Desde nuestro punto de vista es indiscutible que solían estar enzarzados en una íntima interdependencia. No obstante, hemos querido poner énfasis en la a menudo sorprendente incomprensión de la naturaleza de dicha interdependencia por parte de los amos, así como su falta de conciencia del grado en que sus propias vidas y actitudes fueron moldeadas por una economía basada en la esclavitud y por las conductas de los esclavos mismos. Por otra parte, no estamos tan seguros de que los esclavos mostraran la misma incomprensión –de hecho, lo dudamos bastante–. De cualquier forma, gran parte de la interacción entre los miembros de estos dos sectores seguramente tuvo lugar de acuerdo con expectativas convencionales que ocultaban tanto, como lo que revelaban sobre cada grupo. Sospechamos que, en lo que respecta a las formas de vida de los esclavos, lo que más importaba en muchas áreas era el control de los amos, el cual imponía límites externos a una adaptación innovadora.

Phillippo cuenta la historia de un esclavo jamaiquino que fue atrapado mientras robaba azúcar y que repetidamente negó el robo, insistiendo en que sólo había "tomado" el azúcar: "'como el azúcar le pertenece al amo, y yo le pertenezco al amo, todo es lo mismo –eso me hace decirle al amo que no soy un ladrón–; ¡sólo la tomé!' '¿Entonces, a qué le llamas robar?' 'Cuando me meto a la casa y a la propiedad de un hermano y le quito alguna cosa, entonces soy ladrón, señor'".[1] Más sorprendente aún es la historia de Phillippo sobre la madre esclava que golpea a su hijo por decirle a un supervisor hacia dónde había escapado un esclavo fugitivo: "la próxima vez que un blanco te

[1] En inglés: "*'as sugar belongs to massa, and myself belongs to massa, it all de same ting –dat make me tell massa me don't tief; me only take it!' 'What do you call thieving then?' 'When me broke into broder house and ground, and take away him ting, den me tief, massa'*" (James M. Phillippo, *Jamaica: Its Past and Present State*, Londres, John Snow, 1843, p. 252.

pregunte adónde corrió un negro, dile yo no sé, amo".[2] Como dice Phillippo, algo exasperado "de hecho, en la lengua negra, 'la verdad' se decía 'mentirle al blanco'".[3] Éstos y otros materiales narrativos documentan con creces las formas precisas en que los sectores de los esclavos y la gente libre permanecían profundamente entrelazados y a la vez claramente separados.

Así pues, podríamos argüir que las instituciones creadas por los esclavos para manejar los aspectos a la vez más ordinarios y más importantes de la vida tomaron su forma característica dentro de los parámetros del monopolio del poder de los amos, pero de manera separada de sus instituciones.[4] Por ejemplo, nos viene a la mente la forma en que los esclavos remendaban su ropa, amueblaban sus casas, cocinaban sus comidas, se enamoraban, cortejaban, se casaban, criaban y socializaban a sus hijos, adoraban a sus deidades, organizaban sus "obras de teatro" y otras recreaciones, y enterraban a sus muertos. Por supuesto, si nuestras afirmaciones en este respecto se interpretan de manera demasiado literal, podrían refutarse fácilmente; en teoría, los amos podían determinar la forma en que estas actividades se organizaban, dado su poder y el ejercicio del mismo. Con todo, tenemos numerosas muestras de la forma en que los amos llegaron a aceptar los patrones de las instituciones de los esclavos como parte de una realidad diaria a la que también ellos debían adaptarse.[5] No es una afirmación particularmente compleja decir que la

---

2 En inglés: "*next time buckra ax you which side neger run, you tell him me no know, massa*" (*ibid.*).

3 En inglés: "*telling lies to buckra*" (*ibid.*, p. 251).

4 Debemos admitir que ésta es una forma simplista de resumir una realidad muy compleja. Por ejemplo, no intentamos analizar la diferenciación interna del grupo de esclavos con base en estatus impuestos en cierta medida por el régimen de la plantación: la distinción entre esclavos "prediales" (de campo), esclavos domésticos, cocheros y capataces, artesanos, etcétera, que tuvieron un papel importante en la organización de la vida de los esclavos. Claramente, muchos esclavos –debido a diferencias de estatus, ocupación o de otros tipos– se mantenían más o menos distantes del contacto con los amos y con la cultura europea transferida. Sin embargo, tratar de abordar estas diferencias adecuadamente en un ensayo de esta amplitud complicaría la presentación de manera excesiva.

5 Probablemente no existen ejemplos más reveladores de la aceptación, por parte de los amos, de su dependencia de los esclavos incluso en asuntos muy alejados del trabajo de la plantación, que el desarrollo, por parte de los esclavos, de tierras de suministro y mercados y los derechos consuetudinarios de los esclavos que llegaron a ser reconocidos por los propietarios. Dos de los sistemas esclavistas más duros de la historia, los de Jamaica y Santo Domingo, tuvieron prósperos sistemas de agricultura de subsistencia y de mercados, manejados en gran parte por esclavos [Sidney W. Mintz, "The Jamaican internal marketing pattern", *Social and Economic Studies*, núm. 4, 1955,

esclavitud involucraba a los amos y a los esclavos en conductas que seguían ciertos patrones. Sólo agregaríamos a esta afirmación que las instituciones y la vida de los esclavos deben ser analizadas a la luz de este hecho tanto como sea posible.

Las principales instituciones en torno a las cuales los esclavos organizaban su vida estarían concentradas en problemas básicos como establecer amistades, desarrollar grupos familiares, constituir unidades domésticas, perfeccionar soluciones a las crisis de vida (patrones sociales para manejar nacimientos, enfermedades, muertes), establecer grupos religiosos y resolver problemas de servilismo (disimulando, haciéndose los enfermos, etcétera). Aquí abordamos el problema de cómo estos conjuntos tan heterogéneos de hombres y mujeres podían componer un orden social para sí mismos, dentro de los límites de maniobra definidos por el monopolio del poder de los amos. Al tratar de poner nuestro énfasis en los problemas sociales-relacionales que enfrentaban los esclavos, no pretendemos ignorar o quitarle énfasis a los materiales culturales que habrían de dar forma a sus incipientes instituciones. Sin embargo, sostenemos que estos materiales se estudian mejor como un aspecto del crecimiento de las instituciones, las personas implicadas y los tipos de coherencia que deben haber conferido a la comunidad de esclavos en su totalidad.

El crecimiento de las instituciones creadas para la totalidad de la dotación de esclavos en una plantación le daría coherencia a la comunidad de esclavos, pero una coherencia inevitablemente complicada por divisiones o diferencias previsibles. Nacimientos y muertes, problemas de amor y odio, la introducción de nuevos cargamentos de esclavos dentro de una comunidad ya en funcionamiento, la venta de miembros y la fragmentación obligada de familias o grupos domésticos… Éstas y muchas otras influencias afectaban el tipo y el grado de coherencia que una comunidad de esclavos podía alcanzar. Una vez que las instituciones de esclavos efectivas se volvían operativas en un conjunto misceláneo de esclavos, dicho conjunto, a su vez, comenzaría a convertirse en una comunidad. Con base en ello, los aspectos más divisorios o perjudiciales de la vida podrían comenzar a solucionarse a partir de una estructura existente de patrones de conducta, como ocurre en cualquier sistema social.

---

pp. 95-103; Sidney W. Mintz y Douglas Hall, "The origins of the Jamaican internal marketing system", en Sidney W. Mintz (ed.), *Papers in Caribbean Anthropology*, New Haven, Yale University Press, 1960 (Publications in Anthropology, núm. 57); Sidney W. Mintz, "Les roles economiques"; *ibid.*, "Caribbean marketplaces".

Las instituciones que surgían en una población esclava en ciernes pueden verse como una suerte de marco dentro del cual los materiales culturales se empleaban, estandarizaban y transformaban en nuevas tradiciones. Así, ya sea que tengamos en mente la forma en que los esclavos se enamoraban y creaban grupos familiares, o bien, la forma en que se reunían en grupos regulares de culto, el contenido de dichas conductas puede verse como un aspecto de las relaciones sociales. Pensamos que esta perspectiva echa una luz muy diferente sobre cualquier reflexión en torno a los "africanismos". Ya no debería parecer suficiente mantener que el culto gemelo de Haití, el culto a Shango (o Xango) en Trinidad o Bahía, o el uso de oráculos en Surinam son simplemente ejemplos de un África transplantada, o incluso continuidades étnicas específicas de cultura. Más bien, nuestra tarea debe consistir en delinear los procesos mediante los cuales aquellos materiales culturales que han sido conservados contribuían a la construcción de instituciones emprendidas por los esclavos para dar forma a su condición con coherencia, significado y cierto grado de autonomía.

4. Los inicios de las sociedades y culturas africano-americanas

Antes de que cualquier conjunto de esclavos de plantación comenzara a crear instituciones viables, debió lidiar con los traumas de la captura, la esclavización y el transporte. De ahí que los comienzos de eso que más tarde se convertiría en las "culturas africano-americanas" deben datar de las primerísimas interacciones entre los hombres y mujeres recién esclavizados en el continente africano mismo. Estos hombres y mujeres fueron encadenados en cáfilas, amontonados en fríos y húmedos calabozos de fábricas, hacinados entre las cubiertas de barcos apestosos, a menudo separados de sus parientes, tribus, o incluso hablantes del mismo idioma, lo que los dejaría perplejos respecto de su presente y su futuro, despojados de toda prerrogativa de estatus o rango (al menos, en lo que concernía a los amos) y homogenizados por un sistema deshumanizante que los veía como seres sin rostro y, en gran medida, intercambiables. Sin embargo, sabemos que incluso en tales circunstancias completamente abyectas, esta gente no eran sólo víctimas pasivas. En el presente contexto pensamos menos en los muchos actos individuales de heroísmo y resistencia que tuvieron lugar durante este periodo, que en ciertos esfuerzos "cooperativos" simples, pero significativos que, en retrospectiva, podrían verse como los verdaderos inicios de la cultura y la sociedad africano-americanas.

Diversas evidencias sugieren que algunos de los primeros vínculos sociales que se desarrollaron en las cáfilas, las fábricas y, especialmente, durante el largo Pasaje Medio fueron de naturaleza diádica (entre dos personas). Quizá debido en parte a la política general de mantener a hombres y mujeres separados, estos vínculos solían ser entre miembros del mismo sexo. El vínculo entre compañeros de pasaje, aquellos que compartieron el viaje en el mismo barco negrero, es el ejemplo más impactante. En zonas muy dispersas de Afroamérica, la relación de "compañero" se convirtió en un principio importante de la organización social y continuó conformando durante décadas e incluso siglos, las relaciones sociales en curso.

En Jamaica, por ejemplo, sabemos que el término *shipmate* o "compañero de pasaje" era "sinónimo en su perspectiva [de los esclavos] de 'hermano' o 'hermana'".[1] Se trataba de "la palabra y el vínculo de simpatía afectiva más caro

[1] J. Stewart, *A View of the Past and Present State of the Island of Jamaica*, Edimburgo, Oliver and Boyd, 1823, p. 250.

entre los africanos", y "tan fuertes eran los vínculos entre los compañeros de pasaje que las relaciones sexuales entre ellos, desde la perspectiva de un observador, se consideraban incestuosas".[2] También sabemos que el vínculo podía extenderse más allá de los compañeros de pasaje originales y compenetrarse con lazos de parentesco biológico; se ha dicho que los compañeros de pasaje "cuidan mutuamente de los hijos de cada cual como si fueran suyos", y que "se acostumbraba que los niños llamaran a los compañeros de pasaje de sus padres 'tío' y 'tía'".[3]

En Surinam, por citar un caso diferente, el término equivalente "*sippi*" se utilizó al principio entre personas que en verdad habían compartido la experiencia del transporte en una sola nave; más tarde, comenzó a utilizarse entre esclavos que pertenecían a una sola plantación, preservando la noción esencial de compañeros en el sufrimiento que tienen un vínculo especial.[4] Hoy, en el interior de Surinam, entre los saramaka, "*sippi*" (ahora "*sibi*") continúa designando una relación diádica especial, no biológica, con un contenido simbólico muy similar; cuando dos personas son víctimas de una desgracia paralela (por ejemplo, dos mujeres cuyos maridos las abandonan casi al mismo tiempo), pueden dirigirse la una a la otra a partir de ese momento como "*sibi*" y adoptar una relación mutua prescrita especial.

Pueden citarse otros ejemplos de la relación de "compañeros de pasaje" en Afroamérica: desde el "*malungo*" brasileño[5] y el "*malongue*"[6] trinitense, hasta el "*máti*"[7] surinamés y el "*batiment*"[8] haitiano. Pero ya hemos dicho lo suficiente

---

2 J. Kelly, *Voyage to Jamaica and Narrative of 17 years Residence in that Island*, 1838, citado en Orlando Patterson, *The Sociology of Slavery*, Londres, MacGibbon and Kee, 1967, p. 150.

3 *Ibid.* Véase también Orlando Patterson, *Die the Long Day*, Nueva York, John Morrow, 1972, pp. 163-163.

4 Jan Voorhoeve y Ursy M. Lichtveld, *Creole Drum: An Anthology of Creole Literature from Surinam*, New Haven, Yale University Press, 1975, p. 55.

5 Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, París, Presses Universitaires de France, 1961, pp. 118-119.

6 Donald Wood, *Trinidad in Transition*, Londres, Oxford University Press, 1968, p. 238.

7 Richard Price, *Saramaka Social Structure: Analysis of a Maroon Society in Surinam*, Caribbean Monograph Series, núm. 12, Río Piedras, Institute of Caribbean Studies, 1975, p. 165; Melville J. Herskovits y Frances S. Herskovits, *Suriname Folk-lore*, Nueva York, Columbia University Press, 1936, pp. 32-35 (Columbia University Contributions to Anthropology, núm. 27).

8 M. L. E. Moreau de Saint-Méry, *Déscription [...] de la partie française de l'isle Saint-Domingue*, París, Larose, 1958 [1797], p. 58.

como para apoyar las siguientes afirmaciones. No es de sorprender que los lazos diádicos entre personas del mismo sexo hayan ocupado un lugar preponderante en el contexto temprano de la esclavitud y el transporte africano-americanos (ya que tales lazos parecen desarrollarse a menudo cuando los individuos son arrojados aleatoriamente dentro de un marco institucional despersonalizado, como un campo de entrenamiento militar o una prisión). Lo que puede resultar poco usual en este caso es el grado en que tales vínculos iniciales se convirtieron en principios básicos que probablemente ayudaran a configurar las instituciones de tales sociedades y que, incluso hoy, en muchas zonas, parecen retener su contenido simbólico original. Creemos que el desarrollo de estos vínculos sociales, incluso antes de que los africanos hubieran pisado el Nuevo Mundo, ya anunciaba el nacimiento de nuevas sociedades basadas en nuevos tipos de principios.

Aquí, nuestra argumentación avanza a la luz de nuestras discusiones previas relativas al concepto de un "legado" africano generalizado y a la distinción entre perspectivas culturales y sociorrelacionales en la investigación afroamericanista. Justo conforme el desarrollo de lazos sociales nuevos marcó la experiencia inicial de la esclavitud, los nuevos "sistemas culturales" comenzaron a tomar forma. Echando mano de nuestra concepción, según la cual, tanto en religión como en muchos subsistemas culturales de África Central y Occidental, una aparente diversidad de formas concuerda con ciertos principios básicos ampliamente compartidos, habremos de especular sobre algunos de los procesos que debieron estar involucrados en el crecimiento temprano de las religiones africano-americanas. Tal como en nuestra discusión previa, buscamos conceptualizar estos principios sin referencia a manifestaciones específicas y patentes. Así pues, por ejemplo, la mayor parte de las religiones de África Central y Occidental parecen haber compartido ciertas suposiciones fundamentales sobre la naturaleza de la causalidad y la capacidad de la adivinación para revelar causas específicas, sobre el papel activo de los muertos en la vida de los vivos; sobre la receptividad de las deidades (la mayoría de ellas) a las acciones humanas; sobre la relación cercana entre el conflicto social y la enfermedad o la desgracia, y muchas otras.[9]

[9] Victor Turner ha ido más allá en estas conexiones, llevando a cabo una generalización de los símbolos en el ritual africano: "desde el punto de vista comparativo, existen notables similitudes entre los símbolos usados en el ritual en toda el África subsahariana, pese a las diferencias en la sofisticación cosmológica. Las mismas ideas, analogías y modos de asociación subyacen a la formación y manipulación de símbo-

Además, el conocimiento ritual en estas sociedades tendía a ser especializado y "poseído" por individuos o grupos de culto, y tal conocimiento era transmitido ya fuera mediante líneas genealógicas, o bien, por vía de la iniciación dentro de un grupo de culto. Dado que gran parte de la religión de África Central y Occidental tenía una orientación instrumental (o al menos se concentraba en acontecimientos especiales particulares, desde enfermedades hasta coronaciones), la proporción de conocimiento ritual sustantivo que estaba en manos de los especialistas era considerable. Sugeriríamos también que esta orientación instrumental del ritual alentaba la experimentación con, y la adopción de nuevas técnicas y prácticas de los pueblos vecinos; sospechamos que la mayoría de las religiones de África Central y Occidental eran relativamente permeables a las influencias extranjeras y tendían a ser "aditivas" antes que "exclusivas" en su orientación hacia otras culturas.

Estas generalidades nos ayudan a imaginar cómo debió ser la situación cultural inicial para un conjunto de africanos recién esclavizados. Probablemente podríamos fechar los inicios de cualquier nueva religión africano-americana en el momento en que una persona necesitada recibió asistencia ritual de otra que pertenecía a un grupo cultural diferente. Una vez que esta gente hubiera "intercambiado" la asistencia ritual de esta manera, existiría ya una microcomunidad con una religión naciente que sería, en un sentido real, propia. Podemos especular, por ejemplo, que una de las primeras esclavas de una plantación particular en una nueva colonia da a luz a unos gemelos (o se vuelve loca, o se suicida, o tiene cualquier otra cantidad de experiencias de las que requerirían "algún" tipo de atención ritual altamente especializada en casi cualquier sociedad de África Central u Occidental); está claro para todos que "algo" debe hacerse, pero nuestra hipotética madre de gemelos no tiene una pericia especial, y tampoco nadie de su contexto étnico en esa plantación. Sin embargo, otra mujer, una cuyos parientes pudieron haber sido sacerdoties de

los desde el Río Senegal hasta el Cabo de Buena Esperanza. Las mismas suposiciones sobre las potencias prevalecen en reinos y entre tribus nómadas. Ya sea que estos ensamblajes de símbolos similares representen unidades de órdenes complejos o bien los restos de ensamblajes difundidos anteriormente, los símbolos siguen siendo extraordinariamente viables y los temas que representan y encarnan están tenazmente enraizados". Querríamos subrayar que nuestro intento por extraer principios y orientaciones comunes en los sistemas religiosos de África Central y Occidental no pretende ignorar el hecho obvio de que estas religiones diferían (y aún difieren) entre sí en muchos aspectos; a decir verdad, nosotros vemos tales diferencias como parte esencial del modelo que estamos construyendo (Victor W. Turner, "Symbols in African ritual", *Science*, núm. 179, 1973, p. 1105).

un culto de gemelos en otro grupo, se hace cargo de la situación llevando a cabo los ritos lo mejor que puede recordarlos. Por la fuerza de esta experiencia, entonces, esta mujer se convierte en "la" especialista local en nacimiento de gemelos. Al hacerse cargo de sus padres en materia ritual, al realizar los ritos especiales necesarios en caso de que se enfermen o mueran, etcétera, puede a la larga transmitir su conocimiento especializado (que bien puede ser una selección y elaboración bastante radical de lo que el culto de sus parientes había sido) a otros esclavos, quienes acto seguido llevan este conocimiento, y los estatus y papeles asociados a ellos, hacia delante en el tiempo.

Este ejercicio especulativo nos hace reparar en que probablemente tales situaciones estaban abiertas a la introducción de nuevos materiales culturales, así como en la forma en que las nuevas formulaciones rituales se adhieren a una estructura institucional bajo la forma de personal especializado. Incluso tratándose de un periodo corto, los intercambios de información ritual entre aquellos que compartían ciertas suposiciones subyacentes habrían contribuido de manera importante a la formación de subsistemas culturales integrados. La heterogeneidad cultural inicial de los esclavos, sin duda, tenía el efecto de forzarlos desde el principio a desplazar su compromiso cultural y social primario del Viejo al Nuevo Mundo, un proceso que a menudo le tomó a sus amos europeos siglos en lograr.[10] La reorientación cultural, bastante radical, que habría tipificado la adaptación de los africanos esclavizados al Nuevo Mundo fue seguramente más extrema de lo que los colonizadores

[10] De ninguna manera debe pensarse que con esto queremos decir que la ruptura con el pasado africano fue irrevocable o permanente. En otras partes de este ensayo ponemos todo nuestro esfuerzo en señalar continuidades inmensamente importantes y de muchos tipos con las civilizaciones ancestrales; a esto debemos añadir que la historia de Afroamérica está marcada por identificaciones renovadas en muchas ocasiones y de diversas formas: sentimental, política, literaria, etcétera. Lo que queremos subrayar aquí es más bien la separación creada por el proceso de esclavización y de "heterogeneización" que tipificó el transporte y la situación inicial en el Nuevo Mundo. Como lo ha sugerido elocuentemente Ralph Ellison: "desde los días de su introducción a las colonias, los negros han tomado, con la brutalidad de aquellos sin investiduras articuladas en estilos culturales, lo que pudieron de la música europea, haciendo de ella eso que, fundido con las tendencias culturales heredadas de África, expresaría su propio sentido de la vida, al tiempo que rechazaba el resto. Quizá ésta sea sólo otra forma de decir que cualquiera que fuese el grado de injusticia e inequidad soportado por los esclavos, la cultura americana fue, incluso antes de la fundación oficial de la nación, pluralista; y fue el origen de los africanos en culturas en las que el arte era altamente funcional lo que les dio una ventaja en la conformación de la música y la danza de esta nación (Ralph Ellison, *Shadow and Act*, Nueva York, New American Library, 1966, p. 248).

europeos experimentaron –con sus instituciones más inalteradas, su contacto ininterrumpido con su tierra natal y sus agrupaciones familiares más coherentes–. Incluso en aquellas situaciones especiales en las que algunos miembros de un grupo étnico o lingüístico particular permanecieron en contacto cercano, tal orientación debió haberse mantenido como un centro secundario de compromiso, siendo el foco principal la nueva cultura africano-americana y sus vínculos sociales concomitantes. Todos los esclavos debieron haberse descubierto aceptando, si bien por necesidad, innumerables prácticas culturales extranjeras, y esto implicó una remodelación gradual de sus propias costumbres tradicionales para llevar a cabo muchas cosas. Para la mayoría de los individuos, el compromiso con un nuevo mundo social y cultural debió adquirir prioridad bastante rápido sobre eso que se habría transformado en poco tiempo, más que nada, en nostalgia por sus tierras natales. Nos recordamos a nosotros mismos y a nuestros lectores que la gente no añora un "legado cultural" perdido en abstracto, sino las relaciones personales vividas de manera inmediata, desarrolladas en un marco cultural e institucional específico, y que cualquier trauma, como la guerra o la esclavitud, puede destruir. Una "cultura", en estos términos, se vincula inmediatamente con los contextos sociales dentro de los cuales los lazos afectivos son vividos y percibidos. Con la destrucción de dichos lazos, el conjunto cultural de un individuo se transforma fenomenológicamente, hasta que la creación de otros marcos institucionales permite la refabricación de contenido basado en –lo mismo que muy apartado de– el pasado.

Hemos sugerido varias veces que las culturas y sociedades africano-americanas distintivas, "maduras", se desarrollaron quizá más rápidamente de lo que suele suponerse. El establecimiento temprano de lazos entre "compañeros de pasaje" o de complejos rituales, como los hemos fraseado, están previstos como ejemplos arbitrarios (aunque centrales) de procesos mucho más generales. Incluso en el reino de las artes, por elegir un ejemplo menos previsible, podría mostrarse que los subsistemas culturales nuevos fueron elaborados por medio de la interacción entre esclavos que aún no habían pisado el continente americano. Las percusiones, la danza y el canto no sólo eran alentados como "ejercicio" en muchos de los barcos negreros,[11] sino que Stedman nos dice cómo, al final de la pesadilla del Pasaje Medio en

[11] Daniel P. Mannix y Malcolm Cowley, *Black Cargoes: A History of the Atlantic Slave Trade*, Nueva York, Viking, 1965, p. 114.

las costas de Surinam: "todos los esclavos son conducidos a cubierta […] su cabello es rasurado en diferentes figuras de estrellas, medias lunas, etcétera,/ que generalmente se hacen el uno al otro (sin tener rastrillos) con la ayuda de una botella rota y sin jabón".[12] Resulta difícil imaginar un ejemplo más impresionante de vitalidad cultural irreprimible que esta imagen de esclavos decorándose el cabello los unos a los otros en medio de una de las experiencias más deshumanizantes de toda la historia.

Documentar nuestras afirmaciones de que las culturas africano-americanas totalmente formadas se desarrollaron en los primeros años de asentamiento en muchas colonias del Nuevo Mundo conlleva dificultades genuinas. Éstas surgen de la escasez general de materiales descriptivos de la vida de los esclavos durante el periodo inicial, así como de la falta de investigación en torno a este problema. Sin embargo, al menos en una colonia –Surinam–, ciertos acontecimientos históricos fortuitos nos permiten ubicar en el tiempo el desarrollo de varios subsistemas culturales importantes y encontrar así sustento para nuestro argumento más amplio.

La lengua proporciona un caso relevante. Durante los primeros 20 años de asentamiento, casi todos los plantadores ingleses que establecieron la colonia de Surinam partieron hacia otras zonas del Caribe, llevando consigo a sus esclavos. Durante los varios años en que los recién importados esclavos (pertenecientes a los holandeses) coincidieron con los esclavos a punto de partir (pertenecientes a los ingleses) la lengua desarrollada por los esclavos de los ingleses debió ser transmitida a estos recién llegados. Ésta, al menos, es nuestra conclusión, pues a partir de entonces, hace 300 años, una lengua criolla basada en el inglés (llamada *sranan*, *inglés negro*, *surinaams* o *taki-taki*) ha sido el idioma nacional de Surinam. Es posible afirmar, de buena fuente, que esta lengua, creación africano-americana, habría sido "firmemente establecida" en las dos primeras décadas de la colonia.[13]

La rapidez con la que un sistema religioso africano-americano complejo, integrado y singular se desarrolló en Surinam en un momento muy temprano, no es menos sorprendente. Nuestra evidencia, de nuevo, es indirecta

---

[12] Capitán John Gabriel Stedman, *Narrative of a Five Years Expedition against the Revolted Negroes of Surinam*, Richard Price y Sally Price (ed.), Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1988 [1790], p. 174.

[13] Jan Voorhoeve, "Church creole and pagan cult languages", en Dell Hymes (ed.), *Pidginization*, p. 307; véase, también, Jan Voorhoeve y Ursy M. Lichtveld, *Creole Drum: An Anthology of Creole Literature from Surinam*, New Haven, Yale University Press, 1975.

pero muy sugerente. Cuando los antepasados de los cimarrones saramaka escaparon de las plantaciones de los ríos Pará y Surinam Bajo para establecer una sociedad independiente en los bosques del interior (durante el siglo XVII y muy al principio del XVIII), debieron llevar con ellos un sistema religioso que ya había sido conformado de manera bastante completa en las plantaciones. Hoy existen similitudes notables entre los sistemas religiosos de los saramaka y de los criollos de la región Pará, similitudes que van desde los innumerables complejos específicos de creencias y ritos, como los que rodean la matanza del tapir, hasta principios abarcantes, como los que se relacionan con grupos corporativos y sus dioses ancestrales; estas similitudes no pueden explicarse adecuadamente sobre la base de un contacto posterior.[14] Además, hoy día –ahora que hay libertad de movimiento para que los saramaka vayan a la costa– un grupo específico de saramakas visita regularmente, realiza ceremonias e intercambia información ritual especializada con aquellos criollos que son precisamente los descendientes de los esclavos que vivieron en la misma plantación de la que los antepasados de ese grupo particular de saramakas huyó hace dos siglos y medio.

Podemos afirmar, con cierta confianza, que durante las primeras décadas de la presencia africana en Surinam se había desarrollado el núcleo de una nueva lengua y una nueva religión; los siglos posteriores de nuevas importaciones masivas de África aparentemente tuvieron poco efecto, a no ser porque condujeron a elaboraciones secundarias. Sugeriríamos, tentativamente, que escenarios similares se habrían desplegado en muchas otras zonas de Afroamérica y en otros subsistemas culturales también. Handler y Frisbie, por ejemplo, argumentan algo parecido al abordar la música entre los esclavos barbadenses.[15]

Sin embargo, no pretendemos insinuar que, en algunas situaciones especiales, los africanos llegados más tarde no fueran capaces de ejercer una influencia considerable sobre las instituciones africano-americanas locales (véase más adelante). Más bien, la información de Surinam simplemente nos sugiere la necesidad de una investigación considerablemente más detallada sobre estos problemas. Cuando podamos trazar el crecimiento de los

---

14 Richard Price, *The Guiana Maroons*; Charles Wooding, *Winti: een Afroamerikaanse godsdienst in Suriname*, Meppel, Krips Repro., 1972.

15 Jerome S. Handler y Charlotte J. Frisbie, "Aspects of slave life in Barbados: music and its cultural context", *Caribbean Studies*, vol. 11, núm. 4, 1972, pp. 5-40.

sistemas sociales y culturales africano-americanos en una perspectiva temporal bastante precisa, seremos capaces de considerar, por ejemplo, la relación entre la procedencia de la masa de africanos y las formas culturales que se desarrollaron en una colonia dada en un momento particular, y habremos dado un gran paso hacia la comprensión de cómo se forjaron en verdad las culturas africano-americanas.

Hemos subrayado algunas de las formas en que las etapas tempranas de la historia africano-americana fomentaron el rápido desarrollo de culturas esclavas locales, pero creemos que este entorno distintivo también marcó dichas culturas con ciertos rasgos generales que influyeron fuertemente sobre su desarrollo posterior y que continúan prestándoles gran parte de su forma característica hoy en día. Nuestra especulación procede de la siguiente manera: Si bien el gran impacto de la esclavización fue probablemente el miedo a la violencia física y a la muerte misma, el acompañamiento psicológico de este trauma fue la violación despiadada de la identidad personal, el despojo del estatus y el rango y el trato de seres humanos como cifras sin nombre. Sin embargo, por una peculiar ironía, de todos los aspectos de la esclavitud, éste, el más degradante, parece haber tenido el efecto de alentar a los esclavos a cultivar una valoración reforzada exactamente por aquellas características más personales, más humanas, que diferencian a un individuo del otro; quizá aquellas cualidades principales que los amos no podían quitarles. Desde el principio, entonces, los esclavos hicieron elaboraciones sobre las formas en que podían ser individuos: un sentido del humor particular, una cierta habilidad o tipo de conocimiento, incluso una forma distintiva de caminar o hablar, o algún detalle sartorial, como el pico de un sombrero o el uso de un bastón.

Al mismo tiempo, como hemos visto, la heterogeneidad cultural inicial de los esclavizados produjo entre ellos una apertura general a ideas y usos de otras tradiciones culturales; una tolerancia especial (dentro del contexto africano occidental) a las diferencias culturales. Sugeriríamos que esta aceptación de las diferencias culturales se combinó con el acento en el estilo personal para producir, en las primeras culturas africano-americanas, un dinamismo particular; una expectativa de cambio cultural como rasgo integral de esos sistemas. Dentro de los límites estrictos fijados por la condición de la esclavitud, los africano-americanos aprendieron a darle importancia a la innovación y a la creatividad individual; siempre hubo lugar para la novedad y la moda; "algo nuevo" (dentro de ciertos límites estéticos, por supuesto) se convirtió en algo digno de celebrarse, copiarse y elaborarse; y una innovación estilística

traída por un africano recién importado podía asimilarse rápidamente. Desde el principio, el compromiso con una cultura de africano-americanos nueva, en un lugar dado, incluyó una expectativa de dinamismo, cambio, elaboración y creatividad continuos.[16]

[16] Algunas creencias y ritos siempre han servido como centro de conservadurismo, como insignia de fidelidad al pasado africano. Pero incluso para los adherentes de lo que Bastide llama "*religions en conserve*" (africanas) (*Les Amériques noires*, pp. 133-155), como la santería cubana y el candombe bahiano, la vida continuó en medio del presente dinámico, abrumadoramente africano-americano. Si parece que subestimamos el pasado africano para subrayar la naturaleza móvil de Afroamérica, esto se debe, en parte, a que el énfasis acostumbrado parece haber sido el opuesto. Además, reconocemos que muchos aspectos de la capacidad de adaptación africano-americana pueden ser ellos mismos, en un sentido importante, africanos en su origen (véase Herskovits, *Myth of the Negro Past*, pp. 141-142). Nuestro objetivo es sacar a la luz los procesos de cambio de manera un tanto más precisa, no optar por una u otra explicación de las raíces de Afroamérica.

5. Retenciones y supervivencias

Si las culturas africano-americanas comparten en efecto este dinamismo integral y si, como argumentaremos, sus sistemas sociales han sido altamente receptivos a las condiciones sociales cambiantes, se ha de mantener una actitud escéptica hacia las afirmaciones según las cuales muchas formas sociales o culturales contemporáneas representan continuidades directas de las tierras natales africanas. A lo largo de las décadas pasadas, la investigación histórica ha reducido el número de casos convincentes de continuidades formales, pero ha apuntado hacia nuevos grados de continuidad, que pueden, más adelante, decirnos mucho más sobre el desarrollo real de las culturas africano-americanas. Los estudiantes del legado africano-americano han presenciado un cambio gradual del análisis de elementos aislados vistos en gran medida desde el exterior, al análisis de sistemas o patrones en su contexto social. Los estudiantes de las lenguas criollas, por ejemplo, han ubicado cada vez más los aspectos singulares de estas lenguas en el nivel sintáctico (o del discurso), más que simplemente en el nivel lexical; y argumentos análogos han sido propuestos para cosas tan diversas como formas de arte y onomásticas.[1]

Estas perspectivas en transformación están bien ilustradas por la historia de los estudios de talla en madera entre los cimarrones de Surinam. Tradicionalmente, los estudiosos consideraban esta práctica como "el prototípico arte africano en las Américas";[2] un historiador del arte que aborda esta forma entre los saramaka ha señalado que los "arabescos en los calados […] las bandas planas simétricas, y […] los tachonados de latón para reforzar las líneas curvas" recuerdan notablemente el trabajo *akan* del siglo XVIII.[3] Sin embargo, investigaciones etnohistóricas recientes sugieren con claridad que

---

1 Véanse, por ejemplo, Richard Price y Sally Price, "*Kammbá*: the ethnohistory of an Afro-American art", *Antropológica*, núm. 32, 1972, pp. 3-27; *ibid.*, "Saramaka onomastics: an Afro-American naming system", *Ethnology*, núm. 11, 1972, pp. 341-367; Sally Price y Richard Price, *Afro-American Arts of the Suriname Rain Forest*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1980.

2 Philip J. C. Dark, *Bush Negro Art: An African Art in the Americas*, Londres, Tirante, 1954; J. L. Volders, *Bouwkunst in Suriname: Driehonderd jaren nationale architectuur*, Hilversum, G. Van Saane, 1966.

3 Robert F. Thompson, "From Africa", *Yale Alumni Magazine*, núm. 34, 1970, p. 18.

esta forma distintiva de arte fue forjada en las Guyanas y es en gran medida un desarrollo del siglo XIX. También se ha demostrado que muchas de las similitudes formales más sorprendentes con el arte africano occidental son innovaciones bastante recientes.[4] En términos más generales, esa investigación nos insta a reorientar nuestro centro de atención, tratando de explicar las similitudes de forma considerándolas aisladamente y hasta comparando las ideas estéticas generales los principios gramaticales implícitos que generan estas formas. Las mismas similitudes formales reales entre el arte de los cimarrones y el de algunos pueblos de África Occidental no son, entonces, mera evidencia de "retenciones" o "supervivencias" estáticas, sino más bien, producto del desarrollo y la innovación independientes de ideas estéticas generales, dentro de marcos históricamente relacionados y traslapados. La talla en madera entre los cimarrones, así como sus nombres, escarificaciones y otros sistemas estéticos, parece ser altamente creativa y "africana" en términos de reglas o principios culturales de un nivel profundo, que en términos de continuidades formales; en pocas palabras, un subsistema altamente adaptable, receptivo a los entornos sociales en transformación de los artistas y críticos que continúan desarrollándolo.

Debemos tener en mente que, en el arte, así como en muchas otras disciplinas, las relaciones entre el artista y el grupo muy probablemente son complejas y sutiles. Hasta qué punto el arte es producido y modificado en un contexto de libertad de expresión, y hasta qué punto el grupo y el individuo creador están limitados por valores conservadores, debe ser especificado de forma separada para cada sociedad y, a menudo, para cada medio o género artístico. Podemos suponer que la expresión artística de África Occidental varió hasta cierto grado de una sociedad a otra, mientras que la oportunidad de inventiva o innovación individual probablemente variaba según la función social de cada forma particular de arte. Puede suponerse que éste ha sido el caso con el arte africano-americano. Dadas las circunstancias sociales de sus inicios, empero, elegimos suponer que un alto grado de libertad de variación pudo haberse institucionalizado en muchas formas de arte en un principio. Con el fin de dar el mayor sentido posible a la evolución de estas

---

4 Jean Hurault, *Africains de Guyane: La vie matérielle et l'art des noirs réfugiés de Guyane*, La Haya, Mouton, 1970; Richard Price, "Saramaka woodcarving: the development of an Afro-american art", *Man*, núm. 5, 1970, pp. 363-378; *ibid.*, "The Guiana maroons: changing perspectives in 'Bush Negro' studies", *Caribbean Studies*, vol. 11, núm. 4, 1972, pp. 82-105; Price y Price, *Afro-American Arts*.

formas en las sociedades africano-americanas, será necesario aprender todo lo que podamos sobre esas situaciones iniciales y continuar nuestro estudio del arte y de otras manifestaciones culturales africano-americanas en sus contextos sociales,[5] y no solamente como proyecciones de formas cambiantes o conservadoras.

La investigación histórica reciente sobre Afroamérica también nos ha enseñado algunos de los peligros de extrapolar hacia atrás, hacia África, en el reino de las formas sociales. Podríamos mencionar tan sólo un ejemplo obvio extraído de nuestro propio trabajo: Los hombres saramaka, que ahora suelen tener dos esposas cada uno, resultaron ser, tras una investigación cuidadosa, mucho más "poliginios" (se podría decir "de apariencia africana", en términos de Herskovits) hoy de lo que fueron sus antepasados hace dos siglos, debido a las instituciones cambiantes en la sociedad más amplia, a los patrones de reciente evolución del trabajo asalariado y a las proporciones desiguales entre sexos que dichos patrones han generado.[6] Parece probable que los sistemas de relaciones sociales sean por lo general, incluso más receptivos a las condiciones ambientales en transformación, que los sistemas culturales. Como en el reino cultural, empero, sugeriríamos que hurgar debajo de la superficie de las formas sociales para llegar a los sistemas de valores y las orientaciones cognitivas que los subyacen y acompañan podría revelar continuidades de largo plazo y de otra índole.

Al pedir una investigación más sutil y profunda no queremos negar la existencia de "supervivencias" o "retenciones" directas en Afroamérica, o que una investigación cuidadosa de las razones específicas para su persistencia continua nos ayude a entender mejor los años de formación de la historia africano-americana. Podríamos citar dos breves ejemplos. La "ordalía" suprema, el equivalente a la corte más alta en Saramaka hoy en día, está en manos de un pequeño grupo de culto en un solo poblado; sus técnicas, que incluyen clavar una pluma medicada en la lengua del acusado para determinar su culpa o inocencia, parecen poder rastrearse directamente al Reino de Benín del siglo

---

5 Véanse, por ejemplo, John F. Szwed, "Afro-American musical adaptations", en N. Whitten y J. Szwed (ed.), *Afro-American Anthropology*, Nueva York, Free Press, 1970, pp. 219-228; Sally Price, *Co-wives and Calabashes*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984.

6 Richard Price, "Saramaka emigration and marriage: a case study of social change", *Southwestern Journal of Anthropology*, núm. 26, 1970, pp. 157-189; *ibid.*, *Saramaka Social Structure*.

XVIII.[7] En este caso, parece probable que un conjunto específico de conocimiento ritual fuera llevado a Surinam durante los primeros años de la esclavitud por un solo especialista, y que la tradición (de la que se da cuenta entre los saramaka del siglo XVIII)[8] fuera perpetuada de forma muy parecida a la que hemos descrito para nuestro hipotético ritual de "parto de gemelos". En contraste, la adivinación con un ataúd –la interrogación al espíritu de un muerto (en donde los movimientos de quienes cargan el cuerpo son "controlados" por el espíritu, ansioso por revelar la causa de su muerte)– proporciona un ejemplo de distinta índole. Se trataba de una práctica muy difundida en África Central y Occidental, como parte de los ritos funerarios, y la encontramos de nuevo en zonas muy separadas de la Afroamérica colonial, desde Jamaica hasta Dominica, pasando por Surinam.[9] A diferencia de la ordalía saramaka, que involucra un cuerpo de conocimiento altamente especializado de una sociedad particular, que no obstante servía una función reconocida como crucial en muchas sociedades africanas del centro y occidente, la adivinación con el cadáver quizá resultaba familiar para la mayoría de los primeros esclavos transportados. Estas dos continuidades particulares, incluso vistas sumariamente, pueden considerarse como ilustración de procesos un tanto diferentes en el desarrollo de las culturas africano-americanas. Una consideración cuidadosa de otras continuidades históricas reales casi sin duda nos ayudará a comprender algunas de las opciones que se abrieron para los primeros africano-americanos, así como el curso posterior que tomaron sus culturas.

Deseamos considerar, de manera igualmente básica, otros dos casos de continuidad, en parte con el fin de destacar la relación entre la continuidad de la cultura y la continuidad del personal, y en parte para expandir el espectro de

---

7 Gerhard Lindblom, *Afrikanische Relikte und Indianische Entlehnungen in der Kultur der Busch-Neger Surinams*, Goteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1924, pp. 92-93; John Barbot, "A description of the coasts of North and South Guinea", en Awnsham Churchill (ed.), *A Collection of Voyages and Travels*, núm. 5, Londres, 1732, p. 373.

8 C. L. Schumann, "Saramaccanisch Deutsches Wörter-Buch", en Hugo Schuchardt (ed.), *Die Sprache der Saramakkaneger in Surinam*, núm. 14, Verhandelingen der Doninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, 1914, pp. 46-116 (s.v. *kangra*).

9 Charles Leslie, *A New History of Jamaica*, Londres, J. Hodges, 1740, pp. 308-309; Thomas Atwood, *The History of the Island of Dominica*, Londres, J. Jonson, 1791, pp. 268-269; F. Staehelin, *Die Misión der Brüdergemeine in Suriname und Berbice im achtzehnten Jahrhundert*, vol. 3, núm. 2, Herrnhut, Vereins für Brüdergeschichte in Kommission der Unitätsbuchhandlung in Gnadau, 1913-1919, p. 55.

casos de dichas continuidades y exponer la complejidad involucrada en su estudio. Tras la emancipación en las Indias Británicas Occidentales (1834-1838), los africanos libres fueron importados a varias colonias británicas, incluida Trinidad, con la esperanza de expandir los asentamientos agrícolas y de proporcionar más mano de obra a los plantadores. En un periodo de 20 años (1841-1861), Trinidad recibió 6 581 africanos libres;[10] entre 1834 y 1867, esa isla recibió un total de 8 854 africanos liberados, arrebatados por barcos británicos a los barcos negreros que se dirigían a Cuba o Brasil.[11] Un gran número de grupos culturales africanos distintos estaban representados en estas migraciones, incluidos los pueblos ibo, temne, wolof, yoruba, ashanti, fulani y mandinga.[12]

En un recuento tentadoramente breve, pero enigmático, Carr describía una comunidad *rada* (dahomeyana) en las afueras de Puerto España, fundada por un Robert Antoine (Aboyevi Zãhwenu) unos quince años después de su llegada a Trinidad. Antoine adquirió una pequeña propiedad por compra en 1868, y ahí se afincó con su pareja de hecho y su hijo. Para el momento de su muerte en 1899, su casa y recinto se habían convertido en un centro para dahomeyanos migrantes, muchos de los cuales se habían asentado previamente en los alrededores: "durante las ocasiones ceremoniales de aquellos primeros días se dice que las reuniones eran tan grandes que en el recinto apenas y había cupo para albergar a la gente".[13]

Antoine comenzó y mantuvo una porción sustancial del calendario ceremonial dahomeyano en su recinto. Resulta significativo que entre aquellos que emigraron al mismo tiempo a Trinidad se incluyera a un *hubonõ* calificado, o alto sacerdote, y a dos hombres *vodunsi* (iniciados en el culto), y que estos tres hombres perpetuaran activamente las ceremonias tradicionales. Puede ser de igual interés que los dioses celebrados por este grupo a menudo lleven nombres de santos, típicos de las agrupaciones religiosas africano-americanas en países católicos del exterior, como Brasil, Cuba y Haití. Carr preguntó a sus informantes cómo adquirieron las deidades africanas nombres cristianos, y le dijeron que "siempre" los habían tenido. La idea de que

---

10 Donald Wood, *Trinidad in Transition*, Londres, Oxford University Press, 1968, p. 80.

11 K. O. Laurence, *Immigration into the West Indies in the 19th Century*, Londres, Caribbean Universities Press, 1971, p. 14.

12 D. Wood, *Trinidad*, pp. 240-241.

13 Andrew Carr, "A Rada community in Trinidad", *Caribbean Quarterly*, vol. 3, núm. 1, s.f. [1953], p. 40.

tales nombres hubieran estado asociados a las divinidades africanas tras el contacto con misioneros en África fue rechazada por el miembro más viejo del complejo, con quien Carr habló. Así, no tenemos información sobre cómo o en qué momento se adquirieron realmente tales nombres.

No es nuestra intención aquí examinar con detalle las correspondencias y divergencias entre las expresiones religiosas de este grupo y aquellas típicas del Dahomey del siglo XIX. Pero debemos señalar que este caso revela continuidad sustancial –como la calendarización de las ceremonias, los nombres de los dioses, el papel de los sacerdotes, el sacrificio, la posesión, etcétera–, y modificación sustancial; tanto por sincretismo (por ejemplo, la asociación de los nombres de los santos, que creemos ocurrió en Trinidad misma), como en términos de la sociología del nuevo entorno. Ningún hombre *vodunsi* ha aparecido desde la muerte de Alokasu y Kunu, quienes acompañaron a Antoine desde África. La ceremonia *Kututo* para los muertos, que se celebrada en noviembre, se asocia ahora a una misa católica para las almas del Purgatorio. Cinco deidades, que anteriormente poseían a migrantes africanos nativos, no han reaparecido desde las muertes de estos hombres. Algunos altares se han desvanecido. Incluso en pequeñas formas, el cambio se manifiesta. El altar a Sakpata, aún conservado en el recinto, alguna vez tuvo en su cabeza una planta suculenta, supuestamente de acuerdo con la tradición africana. Pero la vista de un niño resultó dañada por el fluido lechoso de la planta hace algunos años, y desde entonces fue reemplazada por una drácena (*Dracaena* spp.).

Incluso sin un examen comparativo meticuloso, debería quedar claro que el sistema religioso sociocultural de la tierra natal no sobrevivió intacto y sin cambios en el nuevo contexto y, por supuesto, sería algo extraordinario si lo hubiera hecho. Sin duda, lo más significativo es el hecho de que Antoine fuera capaz de contar con los servicios de tres especialistas religiosos preparados cuando comenzó el calendario ceremonial hace un siglo. Si bien no podemos sopesar la importancia de la desaparición de los hombres *vodunsi*, pensamos que se puede defender la suposición de que habría afectado las formas y funciones del calendario ceremonial actual.

Un ejemplo final puede ser extraído de la literatura sobre religión afrocubana. Aunque difiere en muchas formas del ejemplo proporcionado arriba, comparte con el caso trinitense una implantación relativamente reciente de las costumbres africanas en el marco del Nuevo Mundo. El comercio de esclavos a Cuba terminó cerca de 1865, aunque parece ser cierto que se importaron esclavos adicionales durante varios años inmediatamente posteriores.

Curtin ha calculado que 12 000 esclavos fueron importados en 1865, pero llama a este cálculo "una conjetura", y sugiere que ha elegido una cifra relativamente alta porque supone que el comercio continuó brevemente desde entonces.[14] Los materiales sobre el origen étnico de los esclavos cubanos durante las últimas etapas del comercio son insatisfactorios; el tráfico era ilegal y los manifiestos de barcos negreros u otra información de ese tipo disponible para, digamos, Santo Domingo en un periodo anterior, son deficientes. No obstante, es cierto que se importó un número sustancial de yorubas, y los materiales religiosos y lingüísticos afrocubanos sugieren lo mismo. Habiendo realizado investigaciones de campo tanto entre los yoruba de Ife, Nigeria, como entre los lucumí de Matanzas, Cuba, Bascom y Montero de Bascom pudieron documentar las continuidades de ciertos tipos de prácticas adivinatorias, incluidas las 256 permutaciones resultantes de lanzar un collar adivinatorio de 16 unidades divididas en dos partes. Aunque han ocurrido cambios importantes en los materiales empleados, en la terminología de la explicación y en la pronunciación de términos, "tanto los nombres como el orden de las dobles figuras […] coinciden exactamente con los registrados para el yoruba por Epega, Aderoju, Frobenius, Monteil y Dennett, para Dahomey por Bertho y Maupoil, y para los ewe por Spieth".[15] La información afrocubana es particularmente convincente porque los diversos elementos de las prácticas adivinatorias son claramente separables, pero ocurren tanto en Nigeria como en Cuba, en una interrelación tan íntima que la difusión desde África al Nuevo Mundo no puede ser puesta en cuestión con seriedad.

Estos dos casos revelan tanto continuidad como cambio. El caso afrocubano deja claro que una porción relativamente compleja de la cultura puede ser llevada de manera sustancialmente intacta de un lugar a otro. Aunque ocurren ciertas sustituciones de material (por ejemplo, discos de coco por nueces de cola) bastante obvias, los adivinadores migrantes sólo necesitaban tener a su alrededor personas de la misma sociedad o de una relacionada, donde tal adivinación se practicara para ejercer sus habilidades. Las prácticas adivinatorias afrocubanas, empero, muestran continuidades con más de una cultura africana occidental y sugieren que otros grupos, además de los

---

14 Philip Curtin, *The Atlantic Slave Trade...*, Madison, University of Wisconsin, pp. 40-43.

15 William R. Bascom, "Two forms of Afro-Cuban adivination", en *Acculturation in the Americas*, Sol Tax (ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1952, pp. 172-173; véase, también, Montero de Bascom, "Influencias africanas en la cultura cubana", *Ciencias Sociales*, núm. 5, 1954, pp. 98-102.

yoruba, contribuyeron a las formas adoptadas por los materiales más antiguos en el contexto cubano. El caso trinitense no muestra ninguna mezcla obvia de formas africanas originales, aun cuando hubo un cambio considerable en el nuevo entorno con el paso del tiempo. El caso cubano sugiere que los materiales africanos difundidos desde ultramar se originaron con personas que eran miembros de grupos diferentes, aunque se pueden demostrar continuidades muy sólidas con prácticas del pasado.

Dos rasgos obvios de estos casos requieren mención. En primer lugar, ambas emigraciones en cuestión, respecto de algunas otras, ocurrieron recientemente. En segundo lugar, en un caso, los migrantes eran hombres libres o liberados y, en el otro, la esclavitud había terminado tan sólo 25 años después de la última migración. En ambos casos, los ejemplos trinitense y cubano difieren sustancialmente de la mayoría de los otros ejemplos de continuidades africanas. En un sentido general puede afirmarse que, tanto la fuerza de las continuidades como su relativa falta de modificación están probablemente relacionadas con la cercanía de la migración en el tiempo y con la presencia (en Trinidad) o cercanía (en Cuba) de la libertad. Tales afirmaciones no explican los muchos otros casos de continuidades como éstas, a menudo conservadas frente a una gran opresión y frente al desorden impuesto, y tampoco podemos abordar aquí de manera adecuada y completa el tema del tráfico ilegal de esclavos, en tanto debe haber influido el panorama de continuidades en el Nuevo Mundo. Sin embargo, en términos generales, las continuidades formales directas de África son más una excepción que una regla en cualquier cultura africano-americana, incluso en aquellas como la saramaka, que ha estado de lo más aislada.[16]

[16] Una amplia, aunque desigual literatura trata las supervivencias y retenciones africanas en el Nuevo Mundo. Entre las obras pioneras se cuentan: Melville J. Herskovits, *Myth of the Negro Past*, y ensayos escogidos del mismo autor, desde 1930; véanse, también ,Melville J. Herskovits, *The New World Negro*, Bloomington, Indiana University Press, 1966; Arthur Ramos, *Las Culturas Negras en el Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943. *Les Amériques noires*, de Bastide, está disponible en traducción al inglés como *African Civilisations in the New World*, Nueva York, Harper and Row, 1971. Un debate útil sobre las supervivencias y las retenciones puede encontrarse en V. Rubin (ed.), *Caribbean Studies: A Symposium*, Seattle, University of Washington Press, 1957, donde M. G. Smith intercambia opiniones con George E. Simpson y Peter B. Hammond (pp. 34-53).

6. Parentescos y papeles sexuales

Hemos sugerido que un firme entendimiento básico de lo que se conoce como el pasado de los pueblos africano-americanos puede reforzar nuestra comprensión de su presente, así como el estudio del presente proporciona claves que pueden ser llevadas fructíferamente a la investigación de archivo. Se requiere un poco de énfasis adicional sobre los usos del pasado, ciertamente no con miras a la exclusión de la etnografía, sino como un corolario esencial, particularmente en el caso de las culturas africano-americanas. Dadas las tensas situaciones iniciales que enfrentaron los africanos esclavizados, creemos que una estrategia prometedora –aunque de ninguna manera única– para trazar el surgimiento de las culturas africano-americanas sería concentrarse en los inicios, desde donde podemos trabajar hacia adelante, más que simplemente extrapolar hacia atrás sobre la base de similitudes percibidas con culturas del Viejo Mundo.

Si nos obligamos a considerar en toda su complejidad la situación inicial de los africanos en cualquier colonia del Nuevo Mundo, es probable que pocas de las explicaciones "históricas" ofrecidas por los estudiosos de las formas culturales o sociales africano-americanas actuales resulten plenamente adecuadas. Al explorar las opciones que la gente enfrentó en realidad durante los años formativos de estas culturas, debe tomarse en cuenta un amplio espectro de variables: desde la composición étnica de las masas de esclavos o las condiciones sociales específicas y sumamente diferenciadas en una colonia particular en un momento dado, hasta la distribución geográfica de creencias y prácticas particulares en África. En términos de nuestro conocimiento actual, parece razonable esperar que casi cualquier subsistema de una cultura africano-americana –ya sea la música, el discurso o la religión– sea sumamente sincrético en términos de sus diversos orígenes africanos, así como en términos de las aportaciones de fuentes europeas (y a menudo de otras); debemos esperar, además, que posea un dinamismo interno incorporado y, asimismo, una capacidad de adaptación notable a condiciones sociales cambiantes. Esto implica que la tarea de reconstruir la historia de cualquiera de estos sistemas o complejos institucionales es un gran desafío, aunque lleno de peligros.

Con todo esto en mente nos gustaría, no obstante, delinear un esbozo parcial de tal empresa. Podría ser de ayuda echar mano de algunas de nuestras

generalidades programáticas e incluso, quizá, señalar algunas líneas promisorias de investigación futura.

Durante muchos años, la controversia sobre las teorías y métodos apropiados para su aplicación en el estudio de la historia de la cultura africano -americana se centró en "la familia negra", y gran parte de este debate probablemente le resulte familiar al lector. Por ende, puede ser de utilidad concentrarnos en este complejo institucional particular, a fin de subrayar los conceptos que podrían distinguir nuestro acercamiento general de conceptualizaciones más tradicionales.

Melville J. Herskovits y E. Franklin Frazier fueron los protagonistas principales del "debate" en curso sobre la familia negra, y cada uno recurría a la historia en su esfuerzo por explicar las formas sociales actuales, pero con ideas muy distintas sobre la naturaleza de la experiencia histórica africano-americana.[1] Herskovits, que tendía a tratar la estructura social como un aspecto de la cultura, subrayaba el origen africano, en última instancia, de las formas de la familia en el Nuevo Mundo. Al estudiar Haití, por ejemplo, afirmaba que "la institución del matrimonio plural […] es obviamente africana"; en las formas del matrimonio trinitenses veía "una traducción [reinterpretación], en términos del patrón monogámico de unión europea, de formas africanas occidentales básicas que operan dentro de un marco polígamo".[2] Podrían citarse numerosas afirmaciones similares.

Frazier, en contraste, consideraba la relevancia del pasado africano-americano para la comprensión de las instituciones contemporáneas como algo que comenzó sólo con el proceso de esclavización y transporte. En una de sus afirmaciones más contundentes sobre el tema, escribió que "probablemente nunca antes en la historia un pueblo había sido casi despojado de su legado social como sucedió con los negros que fueron traídos a América"; y argumentaba que las imágenes del pasado africano fueron meramente "memorias olvidadas".[3] Para Frazier, los africano-americanos fueron

---

1 Véanse, por ejemplo, E. Franklin Frazier, "The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method", *American Sociological Review*, núm. 7, 1942, pp. 465-478; Melville J. Herskovits, "The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method", *American Sociological Review*, núm. 8, 1943, pp. 394-402.

2 Melville J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, Nueva York, Doubleday Anchor, 1971 [1937], p. 260; Melville J. Herskovits y Frances S. Herskovits, *Trinidad Village*, Nueva York, Knopf, 1947, p. 293.

3 E. Franklin Frazier, *The Negro Family in the United States*, Chicago, University of Chicago Press, 1939, p. 20; *ibid*., cap. 1.

americanos culturalmente marginados, frustrados; otro sociólogo, aplicando las ideas de Frazier al esclavo jamaiquino, concluiría que sus "ideales y actitudes y moral y modales eran en menor o mayor medida aquellas de sus amos".[4] Ya fuera en Estados Unidos o en Jamaica, si las instituciones de los africano-americanos no eran idénticas a aquellas de la mayoría americana, era, según esta perspectiva, sólo debido a una larga y terrible historia de opresión.[5]

Aunque este pequeño esbozo de las posiciones de Herskovits y Frazier puede exagerar el contraste entre perspectivas sobre los africano-americanos, dicho contraste no es menos real. En un caso, los africano-americanos se consideraban esencialmente africanos cuyos compromisos con su pasado ancestral los hacían culturalmente distintos de otros americanos; en el otro caso, eran meramente americanos que no habían sido capaces de una aculturación plena debido a la opresión. Claramente, esta controversia está lejos de estar muerta, y gran parte de la discusión sobre si los africano-americanos tienen una cultura o culturas diferentes, o si son simplemente víctimas de la marginación, continúa. Sin embargo, la naturaleza polémica de estos argumentos, así como su sabor fuertemente político, ha llevado a muchos estudiosos del Caribe a desestimar consideraciones históricas al momento de analizar las instituciones de la familia. Una de estas autoridades afirma que los enfoques históricos "sólo buscan explicar la existencia de sistemas de familia caribeños como una tipología general", y otra, que "las teorías históricas, culturales, estructurales y psicológicas desarrolladas con tanto cuidado para 'explicar' el sistema caribeño de la familia resultan valiosas básicamente como elementos en la historia del pensamiento social".[6] Aunque podríamos tratar de explicar lo que llevó a estos antropólogos a una posición ahistórica, ese no es nuestro propósito aquí. En lugar de ello, en la discusión que sigue pretendemos, una vez más, argumentar que existe una verdadera necesidad de investigación

---

4 T. S. Simey, *Welfare and Planning in the West Indies*, Oxford, Clarendon Press, 1946, p. 49.

5 No podemos examinar aquí los aspectos ideológicos de esta controversia, ni en el pasado ni en el presente. Pero cabe señalar que, mientras que la perspectiva "pro africanista" corrió alguna vez el riesgo de insinuar que los africano-americanos eran inherentemente diferentes y, por ende, inasimilables, el mismo argumento puede tener connotaciones bastante distintas hoy en día. Tanto Frazier como Herskovits estaban bien al tanto de estas implicaciones, y uno supone que les resultaría irónicamente divertido el curso del debate en su forma más reciente.

6 Keith F. Otterbein, "Caribbean family organization: a comparative analysis", *American Anthopologist*, núm. 67, 1965, p. 66; Michael G. Smith, *West Indian Family Structure*, Seattle, University of Washington Press, 1962, p. 218.

histórica para comprender la familia o, para el caso, cualquier otra institución africano-americana.

Uno de nuestros principales postulados ha sido que ni el contexto social ni las tradiciones culturales pueden explicar por sí mismos una forma institucional africano-americana[7] y que el desarrollo de instituciones debe ser visto en su marco histórico completo. En términos de la familia, un sinnúmero de ilustraciones simples nos vienen a la mente. En un pueblo pesquero de Martinica, por ejemplo, los contrastes actuales en la forma de la familia (por ejemplo, distintas frecuencias de hogares encabezados por mujeres o de estabilidad marital) están directamente relacionados con experiencias históricas diferentes. Los residentes de un extremo del pueblo descienden de gente que abandonó la vida de la plantación hace tan sólo cuatro generaciones, y el complejo institucional relativamente "laxo" (con sus valores asociados) vinculado con "la familia" en las plantaciones continúa influyéndolos hoy en día. En contraste, los habitantes del otro extremo del pueblo tienen un largo legado como pescadores independientes en esa ubicación; un legado que data de los tiempos previos a la emancipación, y sus formas de familia más estables pueden relacionarse directamente con este hecho.[8] Este argumento, por supuesto, no se restringe a los africano-americanos.[9] Para explicar las formas de la familia entre los trabajadores de las plantaciones en Guyana –cuyo origen eran las Indias Orientales–, por ejemplo, difícilmente podría procederse sin tomar en cuenta tanto las tradiciones culturales como las condiciones sociales. Tal como ha señalado un estudioso de esta gente, sus familias son, en general, mucho menos "matricéntricas" de lo que uno esperaría, dada su situación socioeconómica (y teniendo en mente los patrones africano-americanos), pero mucho más de lo que uno podría predecir sobre la base de sus actitudes o valores. Jayawardena ha mostrado que las variaciones en la forma de la familia entre los poblados locales de origen indiano pueden comprenderse plenamente sólo al examinar las formas particulares en que la gente aplicó

---

7 Sidney W. Mintz, "Foreword", en Whitten y Szwed, *Afro-American Anthropology*, pp. 1-16; *ibid.*, "Creating culture in the Americas", *Columbia University Forum*, núm. 13, 1970, pp. 4-11.

8 Richard Price, "Studies of Caribbean family organization: problems and prospects", *Dédalo*, núm. 14, 1971, pp. 23-59.

9 Sidney W. Mintz, "Cañamelar: the subculture of a rural sugar plantation proletariat", en J. H. Steward *et al.* (eds.), *The People of Puerto Rico*, Urbana, University of Illinois Press, 1956, pp. 375-377.

recursos culturales a la tarea de adaptarse a los nuevos y diversos entornos sociales.[10]

Uno de los problemas con muchos estudios tradicionales de la familia negra –y esto abarca tanto los de Herskovits como los de Frazier– fue una tendencia a reificar el concepto mismo de "familia". Aun cuando los antropólogos, a un costo considerable, han comprendido que las cosas son de otra manera, muchos historiadores pueden no estar al tanto aún de las implicaciones de tal reificación. Por ejemplo, en Afroamérica, la unidad del "hogar" no necesita corresponder de ninguna manera con "la familia", comoquiera que ésta se defina. Resulta común, por ejemplo, que los grupos domésticos (aquellos que suman sus recursos económicos, comparten la responsabilidad de socializar a los niños, etcétera) abarquen varios hogares; que la composición de un hogar esté determinada por factores distintos al parentesco; y así sucesivamente. Al estudiar las instituciones de la familia, entonces, deben hacerse varias distinciones entre aquellas ideas y prácticas relativas al parentesco, las relativas a la unión o el matrimonio, las relativas a la residencia y el hogar, y las relativas a la asignación de responsabilidades domésticas.[11] El desarrollo de los papeles de parentesco y sexuales entre los africano-americanos se utilizará aquí para ilustrar la necesidad de tales distinciones, y también para subrayar las complejidades que conlleva trazar el crecimiento de cualquier institución africano-americana.

Comencemos, una vez más, con un conjunto hipotético de africanos recién esclavizados en una nueva plantación del continente americano. De existir tal, ¿qué habría constituido, en el reino del parentesco, un conjunto de ideas compartidas ampliamente, traídas desde África? Tentativa y provisionalmente, sugeriremos que en África Central y Occidental pudo haber ciertas ideas y presunciones fundamentales muy difundidas sobre el parentesco. Entre éstas, podríamos señalar la tremenda importancia del parentesco al momento de estructurar relaciones interpersonales y definir el lugar de un individuo en

---

10 Chandra Jayawardena, "Family organization in plantations in British Guiana", *International Journal of Comparative Sociology*, núm. 3, 1962, pp. 63-64.

11 Meyer Fortes, "Introduction", en Jack Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, pp. 1-14 (Cambridge Papers in Social Anthropology, núm. 1); Nancie L. Solien, "Household and family in the Caribbean", *Social and Economic Studies*, núm. 9, 1960, pp. 101-106; Sidney Greenfield, "Socio-economic factors and family form", *Social and Economic Studies*, núm. 10, 1961, pp. 72-85; Raymond T. Smith, "The nuclear family in Afro-American kinship", *Journal of Comparative Family Studies*, núm. 1, 1970, pp. 55-70.

la sociedad; el énfasis en la descendencia unilineal y la importancia que para cada individuo tenían las líneas de parentesco resultantes, tanto vivas como muertas, que se extienden hacia atrás y hacia delante a través del tiempo; o, en un nivel más abstracto, el uso de la tierra como medio para definir tanto el tiempo como la descendencia, con antepasados venerados localmente, y con una historia y una genealogía, ambas particularizadas en áreas específicas de tierra. El conjunto de esclavos recién llegados, aunque hubiesen sido arrancados de sus propias redes locales de parentesco, habría seguido considerando el parentesco como el idioma normal de las relaciones sociales. Enfrentados a la ausencia de parientes reales, habrían dado forma, no obstante, a nuevos lazos sociales con base en los lazos de parentesco, tomando prestados a menudo términos adquiridos de sus amos para etiquetar las relaciones con sus contemporáneos y sus mayores: "hermano" [*bro*], "tío", "tía" [*auntie*], "abuela" [*gran*], etcétera. Sin embargo, para que tales intentos tempranos por investir las relaciones sociales con el simbolismo del parentesco se transformaran en redes de parentesco fundadas en la consanguinidad, el primer requerimiento, y el esencial, era la estabilidad del grupo en el tiempo y en el lugar, o al menos una estabilidad suficiente para permitir la socialización de la prole dentro de ese mismo grupo. Y es aquí donde las diferencias muy reales entre las plantaciones y entre los sistemas de plantación cobrarían relevancia.

Estamos suponiendo, recordémoslo, que en las primeras situaciones de contacto entre los individuos esclavizados y sus amos en el Nuevo Mundo, los esclavos debieron desarrollar sus formas de vida enfrentados a coacciones terribles y generalmente inevitables. La construcción de instituciones habría implicado una continua conciencia de posibilidades desiguales, del poder generalizado de los amos, y de la necesidad de generar formas sociales que fuesen adaptativas, incluso bajo estas condiciones inmensamente difíciles. Al argumentar de esta manera, no pretendemos infravalorar la importancia de los antecedentes africanos de los esclavos ni dar a entender que éstos sabían poco o recordaban poco de su legado. Sin embargo, pensamos que resulta razonable suponer que las formas precisas en que era posible abrevar de dichos pasados para generar nuevas instituciones dependería en parte de las circunstancias particulares en que los esclavos se encontrasen en el Nuevo Mundo: de hasta qué punto el régimen esclavista controlaba, interfería con o ponía en entredicho la recreación de soluciones institucionales, la estabilidad que se otorgaba a un grupo particular de esclavos en su nuevo entorno, etcétera. Si bien sería estupendo y conveniente suponer que estas variables pudieran ordenarse según los objetivos y valores del grupo de

los amos en colonias específicas (por ejemplo, plantadores españoles contra plantadores ingleses, o Jamaica contra Cuba), no recurrimos a esta modalidad de análisis en la presente obra.[12]

Podríamos citar un caso en el que existe evidencia de que las dotaciones de la plantación lograron una estabilidad considerable durante la primera época colonial: la región Pará de Surinam. Ahí, la política de los plantadores fue, como en otros lugares de Surinam durante los primeros cien años de la historia de la colonia, no separar a las familias de esclavos vendiendo a los miembros a diferentes amos, y al parecer se puso especial cuidado para evitar la separación de las madres y los niños.[13] En el curso de varias generaciones se desarrollaron en esta región grupos importantes de parentesco, cada uno con un fuerte apego a una localidad particular. Se trataba de grupos de descendencia no unilineal, compuestos de todos los descendientes (trazados bilateralmente) de una persona particular llegada de África. Después de varias generaciones, entonces, cualquier individuo habría pertenecido a varios de estos grupos de parentesco.

---

12 Creemos que, así como los valores, actitudes y creencias de los esclavos –en pocas palabras, sus "orientaciones cognitivas"– jugaron un papel crítico en la manera en que lidiaron con el impacto de la esclavitud y el sistema de plantaciones; así también las orientaciones cognitivas de las distintas clases de amos fueron un factor crítico en las formas de resistencia y de construcción de instituciones que tuvieron lugar. Muchas formulaciones útiles e interesantes pueden proponerse en este terreno, contrastando la elaboración de instituciones de esclavos en diferentes colonias y periodos. Pero sospechamos que, hasta la fecha, la mayor parte de esas formulaciones se ha basado en la falta de información histórica detallada, más que en lo convincente de la información. Las generalizaciones sobre la sociedad esclava en Jamaica, digamos, o en Santo Domingo, ignoran necesariamente la muy considerable variabilidad sociológica que debe haber tipificado a cualquiera de estas colonias, y la variación institucional entre los esclavos que probablemente acompañaba esta complejidad. Ya sea que tengamos en mente el folclor, las reglas de matrimonio, las técnicas de resistencia o cualquier otra cosa, nuestras generalizaciones sobre "lo que los esclavos hacían" o "cómo pensaban los esclavos" obviamente están sujetas a un severo escrutinio. Sólo una gran cantidad de investigación histórica muy cuidadosa podrá capacitarnos para manejar estos problemas con la sensibilidad que exigen.

13 No hace falta decir que esta política no se basaba meramente en consideraciones humanitarias sino, como sabemos, por declaraciones explícitas contemporáneas, en la percepción de los plantadores sobre sus propios intereses económicos. Para finales del siglo XVIII, cuando las condiciones económicas fueron diferentes y las plantaciones comenzaron a cambiar de manos con rapidez, las familias eran separadas con frecuencia y los plantadores siguieron justificando sus acciones con base en sus propios intereses económicos (R. Van Lier, *Frontier Society*, pp. 154-155).

Sostendríamos que estos grupos, basados en la descendencia cognaticia más que unilineal, se desarrollaron en una situación social en la que había pocas "tareas", si es que las había, que los grupos corporativos debían llevar a cabo, además de las relativas a los ritos de los antepasados.[14] Desde nuestra perspectiva, estos grupos, que se desarrollaron durante las primeras generaciones de la colonia, lo hicieron a partir de la interacción social y las preocupaciones rituales comunes entre los descendientes de cada uno de los africanos originalmente esclavizados. Este enfoque ritual, a su vez, estaba relacionado con ideas ampliamente compartidas sobre la importancia del parentesco para estructurar las relaciones sociales y el papel central de los antepasados en la vida de la comunidad. Puesto que un número máximo de descendientes habría sido deseable para llevar a cabo tales ritos, y una superposición en el grupo no plantearía problemas, no se habría dudado en aplicar reglas restrictivas para la pertenencia al grupo (le recordamos al lector que un sistema basado en la descendencia cognaticia es capaz de maximizar el número de personas que pertenecen a cada grupo, en contraste con un sistema basado en principios unilineales –ya sea la patrilinealidad o la matrilinealidad– que por definición restringe la pertenencia a sólo algunos de los descendientes de un ancestro focal).[15] Al parecer, con el transcurso del tiempo, estos grupos de parentesco de Pará, originalmente orientados sólo hacia los ritos dedicados a sus antepasados colectivos (que eran enterrados en la localidad), asumieron una función más amplia, desempeñando un papel importante en la definición de las líneas de autoridad y cooperación, y más generalmente, en la regulación de las relaciones sociales.

Un contraste interesante lo proporcionan los cimarrones saramaka, muchos de cuyos antepasados escaparon de las plantaciones de la región Pará

---

14 Véase Ward H. Goodenough, *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, Chicago, Aldine, 1970, p. 52.

15 *Ibid.*, p. 53. Reconocemos, por supuesto, que los grupos no unilineales pueden restringir la pertenencia haciendo uso de otros criterios distintos al sexo. Sin embargo, nuestro punto es que, en una situación marcada por una perceptible escasez de descendientes para cualquier ancestro en particular, tales restricciones habrían sido poco probables y, en el caso de Pará, no ocurrieron. Podría mencionarse, de paso, que este sistema, por vía de los ritos de los antepasados, habría ritualizado públicamente todos los lazos consanguíneos de un individuo durante un periodo de varios años y, al hacerlo, habría servido para subrayar lo más posible las oportunidades u opciones sociales disponibles para el individuo por medio de sus parientes (de una manera tal que un sistema de descendencia más restrictivo probablemente no lo habría hecho).

durante la época colonial temprana. Sus grupos sociales originales, compuestos de esclavos que escaparon de la misma plantación (o que se agruparon, al principio, en los bosques) a menudo pasaban años relativamente aislados unos de otros. Estas pequeñas comunidades estaban organizadas como bandas de combatientes que luchaban por forjar un modo de vida independiente, teniendo todo en contra.[16] En un inicio, estos grupos sospechaban los unos de los otros y solían ser hostiles; estaban ferozmente orgullosos de las habilidades, el conocimiento y los logros del propio grupo; y, además, es probable que comenzaran a poseer la tierra corporativamente casi desde el principio. Para el momento en que hubieran regularizado las relaciones sociales entre sí (incluido el matrimonio), entonces cada grupo tendría un firme sentido de comunidad. Sostendríamos que fue este sentido inicial del corporativismo y el deseo de perpetuarlo lo que urgió a los grupos saramaka, en contraste con los esclavos de las plantaciones de Pará, a adoptar un principio de descendencia (en este caso, la matrilinealidad)[17] que restringiera la pertenencia de un individuo a un solo grupo. Como en Pará el principio de la descendencia estaba sancionado por todo un complejo de rituales y creencias, los antepasados colectivos se asociaron fuertemente a la tierra, y el tiempo y el espacio se fundieron simbólicamente en el culto a los antepasados.

En las plantaciones relativamente estables de Pará también se desarrolló un fuerte sentido de comunidad, aunque esto sucedió más gradualmente que en el caso de los grupos saramaka. El aumento de entrelazamientos de parentesco entre los esclavos de cada plantación ciertamente contribuyó a este sentido de solidaridad grupal.[18] Cada plantación local desarrolló un carácter distintivo, casi una "microcultura" propia, como se ve incluso en el hecho de que tenían estilos ligeramente diferentes de usar las percusiones para convocar a sus dioses; y había rivalidades y enemistades entre sus respectivas

---

16 Véanse Richard Price, *Maroon Societies*; *ibid.*, *The Guiana Maroons*; *ibid.*, *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1983.

17 Las razones por las cuales se eligió la descendencia uterina más que la agnaticia, en este caso requieren una explicación más compleja. Pensamos que tenía que ver con la gran preponderancia de los hombres sobre las mujeres entre los fugitivos, así como la posible preponderancia del principio uterino en aquellas sociedades africanas de las que esta gente provenía (véase Richard Price, *Alabi's World*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1990.

18 R. Van Lier, *Frontier Society: A Social Analysis of the History of Surinam*, Koninklijk Instituut voor Taal, Land en Volkenkunde, La Haya, Martinus Nijhoff, pp. 159-160.

dotaciones de esclavos.[19] Al advenir la emancipación, los antiguos esclavos de la región de Pará eligieron permanecer donde siempre habían vivido y comprar sus e comunalmente. Sugeriríamos que esto se debió a que los grupos de parentesco no exclusivos (cognaticios) de esta gente (1) no funcionarían eficientemente para poseer tierra en común, y (2) para este momento estarían tan fuertemente institucionalizados que un cambio a un sistema unilineal del tipo de los saramaka estaba fuera de toda consideración, de manera que se alcanzó una solución diferente. Aquí las comunidades mismas de la plantación se convirtieron en corporaciones poseedoras de la tierra, con individuos que obtenían derechos de uso por medio de sus conexiones genealógicas con los antepasados que habían vivido allí. El parentesco retuvo, y aún retiene, su papel central en la organización social de Pará, con principios de descendencia y linaje ricamente particularizados y anclados a la tierra. No obstante, en términos de la definición del mundo social del individuo, el parentesco va acompañado de un concepto de comunidad firmemente enraizado en el Nuevo Mundo y, de manera más específica, en una forma distintiva de esclavitud en la plantación.

Hemos visto que la historia temprana de los cimarrones saramaka y de los esclavos originales en Pará fue similar en el sentido de que ambos asistieron a una estabilidad considerable del personal a través del tiempo y a una consecuente proliferación de lazos genealógicos. En cada caso, el parentesco se convirtió en una fuerza organizativa importante de las relaciones sociales; la descendencia y la veneración de los antepasados se convirtieron en un rasgo central del sistema religioso; y se desarrolló una fuerte relación entre las nociones de descendencia y localidad. Las formas en que estos sistemas llegaron a diferir, desde nuestra perspectiva, pueden rastrearse hacia el hecho de que en un principio las personas de cualquier plantación de Pará eran meramente un "conjunto", mientras que los saramaka llegaron a pensar en sí mismos, casi desde el principio, como miembros de grupos particulares. Aunque un análisis comparativo completo de estos dos sistemas de parentesco a través del tiempo requeriría obviamente mucha más documentación y discusión, creemos que los tipos de variables que hemos señalado figurarían de forma importante en tal empresa.

Quisiéramos tener ejemplos de otras zonas de plantación donde las circunstancias fomentaran una relativa estabilidad del personal, a fin de examinar

---

19 Charles Wooding, *Winti: een Afroamerikaanse godsdienst in Suriname*, Meppel, Krips Repro, pp. 259-260; R. Van Lier, *Frontier Society*, p. 160.

la naturaleza de las instituciones de parentesco en desarrollo en dichos entornos. Un caso potencialmente revelador es Carriacou, en el sureste del Caribe, donde la relativa estabilidad del personal esclavo se vio reforzada por el diminuto tamaño de la isla. En la actualidad, encontramos ahí el sistema de descendencia unilineal más completamente articulado (además del de los cimarrones de Surinam) de toda Afroamérica, repleto de un complejo culto a los antepasados y patrilinajes localizados en funcionamiento.[20] En este punto nuestra falta de conocimiento detallado sobre la historia temprana de esta isla, y nuestra ignorancia aún mayor del desarrollo de las instituciones de parentesco entre su gente,[21] permiten poco más que adivinar que las variables que operaban en Surinam pueden haber sido relevantes aquí también.

La relativa estabilidad y continuidad de la fuerza esclava en las plantaciones de Surinam (y, quizá, de Carriacou) representa sin duda un extremo en el espectro total de la Afroamérica temprana. También estamos seguros de que hubo plantaciones donde las madres y los hijos fueron separados casi por rutina, donde los mejores "matrimonios" eran breves, y donde la dotación de esclavos estaba en un constante estado de inestabilidad y flujo. En tales casos (y Santo Domingo o Jamaica deben haber tenido muchas propiedades como éstas en ciertos momentos de la historia), el desarrollo de lazos genealógicos significativos se habría visto severamente restringido.[22] Es posible imaginar que la célula matricentral, compuesta por una madre y sus hijos,[23] constituyera a menudo los límites prácticos de la red de parentesco de un individuo. Las relaciones distintas a aquellas entre una madre y sus hijos, y entre hermanos que crecieron juntos, muy probablemente habrían sido desordenadas; los lazos duraderos de paternidad o de extensión colateral (a los primos, tíos o tías) bien pudieron ser la excepción antes que la regla. Sin importar qué tan fuertemente los esclavos hubieran "deseado" usar el idioma del parentesco para definir sus relaciones sociales, enfrentados al tipo de inestabilidad que postulamos aquí, habrían tenido una gran dificultad para desarrollar grupos

---

20 Michael G. Smith, *Kinship and Community in Carriacou*, New Haven, Yale University Press, 1962.

21 *Ibid*., pp. 309-310.

22 Gabriel Debien, "La sucrerie Cottineau (1750-1777): Plantations et esclaves à Saint-Domingue", *Notes d'Histoire Coloniale*, núm. 66, Université de Dakar, 1962 (Publication de la Section d'Histoire, núm. 3).

23 Fortes, "Introduction", en Jack Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

significativos de parientes. Con el paso del tiempo, la noción misma de parentesco como fuerza organizativa importante habría perdido algo de su poder, y otros tipos de principios (por ejemplo, lazos diádicos, entre pares como los *mati*) complementarían o suplantarían en parte aquellos basados en el parentesco. Sabemos que incluso en el siglo XIX, en Jamaica, los esclavos aún usaban términos de parentesco como tratamientos honoríficos: "entre los negros es casi equivalente a una afrenta dirigirse por el nombre sin fijar algún término de relación como 'abuela' [*grannie*] o 'tío' o 'primo'. Mi chico de Cornwall, George, me dijo un día que 'el tío Sully' quería hablar con el amo. '¿Por qué Sully es tu tío, George?' 'No, amo; sólo le llamo así por honor'".[24]

Nuestra intención no es minimizar la importancia de los pequeños grupos de "familias" que a menudo podían formarse en esos sistemas. Pese a las dificultades que estos esclavos enfrentaban para crear uniones estables y mantenerlas, tenemos amplia evidencia de pequeños grupos de parientes (frecuentemente sólo una mujer, sus hijos y su esposo actual) que eran unidades básicas de cooperación económica.[25] Como señalamos antes, los amos solían alentar la agricultura de subsistencia, ya que servía para reducir costos en la plantación. A lo largo del tiempo, en algunas sociedades de esclavos, se institucionalizó lo suficiente como para que los amos pudieran haber aceptado como costumbre los derechos de propiedad de los esclavos sobre sus productos y, en un sentido en verdad diferente, sus derechos sobre la tierra que cultivaban. En Jamaica, un perspicaz escritor del siglo XVIII, por ejemplo, indica que los esclavos podían incluso "legar sus tierras o jardines a los camaradas esclavos a quienes consideraran adecuado", aunque por

---

24 Matthew G. Lewis, *Journal of a West Indian Proprietor*, Londres, J. Murria, 1834, p. 258, citado en O. Patterson, *Sociology of Slavery*, pp. 169-170.

25 O. Patterson (*ibid*., p. 163) cita la evidencia de un tal Henry Coor ante un Comité Selecto sobre el Comercio de Esclavos (1790-1791): "no se veía de ninguna manera como una desventaja para una propiedad que los hombres tuvieran varias esposas, desde una, dos, tres o cuatro, según tuvieran propiedad para mantenerlas. Lo que quiero decir con propiedad es provisiones en sus pequeños trozos de tierra". Patterson, de manera bastante razonable, señala que estas relaciones deben haber sido recíprocas en algunos aspectos, de otra forma sería difícil explicar por qué las mujeres estaban preparadas para sostenerlas. La evidencia simplemente no es tan completa como para que sepamos si las uniones poliginias eran más comunes que las monogámicas; si las tierras de suministro eran distribuidas de acuerdo con la naturaleza de la unión; si los arreglos domésticos variaban según ésta; y si las mujeres tenían –como Patterson cree (*ibid*., p. 169)– tierras propias.

supuesto la tierra pertenecía a la plantación, y nunca se convertía en propiedad del esclavo en pleno derecho.[26]

Aun cuando la evidencia es escasa, algunos autores que escriben sobre el siglo XVIII y principios del XIX en Jamaica, describen "familias" que trabajaban en estos lotes.[27] La comercialización de los excedentes por parte de los esclavos, tanto en Jamaica como en Santo Domingo, aparece de manera temprana en los registros,[28] y está claro que las ganancias de tal empresa pertenecían a los esclavos mismos, de acuerdo con la costumbre aceptada.[29] Así pues, pese al largo e incuestionable historial de opresión de los esclavos en estas sociedades, encontramos información sustancial sobre las oportunidades que tuvieron para involucrarse por su cuenta en una actividad económica relativamente independiente, y al menos alguna información que sugiere que los grupos de parentesco llevaban a cabo dicha actividad de forma cooperativa. Beckford, por ejemplo, al escribir sobre Jamaica, menciona cómo los esclavos que trabajaban en sus terrenos "se mudan, con toda su familia, al lugar de cultivo; los niños de diferentes edades son cargados con canastos, que se llenan en proporción a su fuerza y edad […] Los infantes son echados a espaldas de las madres, y las incomodan muy poco en su caminar o en su labor".[30] Patterson afirma incluso que "la madre conseguía la labor de su hijo trabajando su *tierra de suministro*".[31] Aún más sorprendente resulta la afirmación de Patterson según la cual "las madres esclavas hacían todo por mantener a sus hijos dentro del hogar y por desalentar cualquier intento de formar uniones permanentes fuera de él, un escritor del siglo XIX afirma que ésa era

---

[26] Bryan Edwards, *The History, Civil and Comercial, of the British Colonies in the West Indies*, Londres, 1793, t. 2, p. 133.

[27] J. Steward, *A View of the Past and Present State of the Island of Jamaica*, Edimburgo, Oliver and Boyd, p. 267; R. R. Madden, *A Twelvemonth's Residence in the West Indies*, Londres, 1835, t. 1, pp. 136-137.

[28] Edward Long, *History of Jamaica*, t. 2, pp. 486-487; S. Mintz y D. Hall, "*Origins of the Jamaican system*"; Moreau de St. Méry, *Déscription* […] *de la Partie Française*, t. 1, pp. 433-436; Justin Girod de Chantrans, *Voyage d'un Suisse en différentes colonies*, Neuchatel, 1785, pp. 131-132.

[29] Véase, por ejemplo, Edward Long, *History of Jamaica*, t. 2, pp. 410-411; R. C. Dallas, *The History of the Maroons*, Londres, 1803, t. 1, p. CVIII.

[30] William Beckford, *A Descriptive Account of the Island of Jamaica*, Londres, 1790, t. 2, pp. 151-187.

[31] O. Patterson, *Sociology of Slavery*, p. 169. No pudimos encontrar evidencia de que se otorgaran tierras de suministro a las mujeres. [El subradyado es nuestro.]

la razón principal de la falta de uniones estables entre los esclavos".[32] Esta evidencia apoya nuestra opinión de que los pequeños grupos de parentesco que proporcionaban una base para la cooperación económica eran capaces de desarrollarse dentro de algunos de los sistemas de esclavitud más opresivos.

Dada la naturaleza altamente restrictiva del parentesco en estos sistemas de esclavos y las limitadas posibilidades para el desarrollo de vínculos distintos de los que existían entre madres e hijos y entre hermanos, el recuento de Davenport sobre los principales rasgos de (cinco) sistemas de parentesco caribeños modernos cobra un significado especial.

> Parece que estamos frente a sistemas en que las relaciones lineales y filiales son las únicas importantes. En contraste con éstas, las relaciones hacia los tíos o las de nepotismo, y relaciones colaterales aún más lejanas son de importancia secundaria. Con esto se quiere decir que la relación de Ego con sus abuelos, sus padres y sus hermanos son las únicas respecto de las cuales se definen con precisión los derechos, los deberes y las obligaciones, sin importar otras consideraciones.[33]

La yuxtaposición de los comentarios de Davenport sobre el parentesco en las sociedades caribeñas contemporáneas con nuestros propios comentarios relativos al periodo colonial no es más que sugerente. Sin embargo, creemos que, dada la suficiente información, podría ser posible rastrear continuidades directas entre el crecimiento limitado de las instituciones de parentesco en estas fuerzas de plantación más altamente industrializadas y móviles de, digamos, el Caribe del siglo XVIII, y las formas actuales de organización social en estas mismas zonas.

Al hacerlo uno podría sorprenderse por el grado en que la gente puede mantener vivas, incluso bajo condiciones de represión extrema, el tipo de ideas fundamentales sobre parentesco que postulamos como muy difundidas en África Central y Occidental. Tras la emancipación en Jamaica, por ejemplo, una vez que los individuos obtuvieron acceso a la propiedad, grandes grupos de parentesco que podrían haberse construido, al menos en algunos aspectos, según los modelos africanos, comenzaron a tomar forma en algunas zonas de la isla. Compuestos en teoría por todos los descendientes del

---

32 *Ibid.*

33 William Davenport, "Introduction", *Social and Economic Studies*, vol. 10, núm. 4, 1961, pp. 478-510.

propietario original (trazado bilateralmente), estos grupos de parentesco no unilineales de formación tardía, que se centraban en la "tierra familiar", crecieron para asemejarse en cierta forma a los de la región Pará de Surinam, con una asociación ritual entre los antepasados y la tierra en la que fueron enterrados.[34] Haití fue sede de un desarrollo similar tras la adquisición de tierra por parte de los esclavos a principios del siglo XIX. En algunas zonas, los grupos de parentesco por vía paterna –unidades de coresidencia llamadas *lakou*– crecieron alrededor de parcelas de tierra, cada una de las cuales albergaba un altar dedicado a los antepasados y estaba habitada por deidades particulares asociadas al grupo.[35] Hay mucho que permanece oscuro sobre la naturaleza precisa de los grupos de parentesco, tanto en el caso haitiano como en el jamaiquino. Sin embargo, la existencia de estos grupos sugiere que las ideas –ya sea sobre parentesco u otros aspectos de la vida– pueden mantenerse vivas incluso bajo condiciones severamente represivas, y que la naturaleza de los sistemas particulares de parentesco africano-americanos –u otras instituciones– no puede comprenderse más que en términos de una gama extremadamente variable y compleja de situaciones sociales y económicas.

Al llevar nuestra atención a un aspecto más especializado de la vida familiar, el papel de las expectativas entre esposos, nos enfrentamos de nuevo a la necesidad de una mayor sutileza analítica y una investigación sociohistórica más extensa. Ya hemos señalado que un efecto principal de la esclavización fue la destrucción casi total de los estatus previos de los individuos en las sociedades ancestrales de las que fueron arrancados. Pese a que ocasionalmente se mencionan distinciones de estatus previas, respetadas en el caso de esclavos particulares por aquellos que les rodeaban –la idea muy romantizada del príncipe o la princesa esclavizados–, no es en absoluto difícil percibir por qué las distinciones anteriores de rango tendieron a volverse irrelevantes o a transformarse totalmente en el entorno de la plantación. Sin embargo, entre tales distinciones, aquellas derivadas del sexo y la edad ameritan una atención especial en este caso, ya que estas dimensiones biológicas respecto de las cuales pueden calibrarse las diferencias, se emplean universalmente al asignar estatus y papeles. En África, como en otros lugares,

---

34 Edith Clarke, "Land tenure and the family in four communities in Jamaica", *Social and Economic Studies*, vol. 1, núm. 4, 1953, pp. 81-118; William Davenport, "The family system of Jamaica", *Social and Economic Studies*, vol. 10, núm. 4, 1961, pp. 420-454.

35 Rémy Bastien, "Haitian rural family organization", *Social and Economic Studies*, vol. 10, núm. 4, 1961, pp. 478-510.

se derivaron distinciones entre lo masculino y lo femenino, así como entre los jóvenes y los viejos, y buena parte de la canalización de las actividades de la vida se originó en estos ordenamientos sociológicos, basados en percepciones socialmente aprendidas de las diferencias biológicas. No nos sentimos preparados para evaluar la variabilidad de los sistemas sociales africanos en términos de cómo lidiaban con las diferencias, pero nos gustaría especular sobre los efectos de la esclavitud en las plantaciones sobre la definición de los papeles sexuales.

Hemos sugerido previamente que los esclavos de una plantación u otra empresa colonial particular fueron en gran medida capaces de crear sus propias reglas y de tratar de vivir de acuerdo con ellas, a menudo sin que los amos interfirieran de forma importante. Pero también subrayamos los efectos limitantes de esa interferencia, que fue siempre una posibilidad y que, con frecuencia, se volvía real. En ningún otro lugar se reveló el equilibrio entre autonomía y sumisión de manera más conmovedora que en la calidad de la vida doméstica de los esclavos, ya que fue dentro de los confines de las cabañas y barracas de los esclavos donde se vivió la mayoría de los aspectos más íntimos de esa vida –la sexualidad, la reproducción, el nacimiento, la socialización, la muerte, el amor y el odio–. Reconocemos que el poder supremo de los amos sobre los esclavos –no sólo sobre sus vidas, sino también sobre su sexualidad y su ejercicio– condicionó probablemente todos los aspectos de las relaciones entre hombres y mujeres. Sin embargo, aun cuando muchos autores han sostenido con buenas razones que la moralidad de los esclavos puede referirse en última instancia a la moralidad de la clase de los amos, sugerimos una vez más que el código de los amos fijó los límites antes que determinar los contenidos de dicha moralidad. Desde el punto de vista de los amos, por supuesto, los individuos esclavos en teoría no tenían poder los unos sobre los otros, ya que sólo rendían cuentas en última instancia a sus propios dueños. No obstante, nosotros asumimos la postura de que esta generalidad no resulta particularmente útil al examinar las realidades cotidianas de la vida de los esclavos.

Orlando Patterson ha afirmado que "la esclavitud abolió cualquier distribución social real entre hombres y mujeres".[36] Si bien creemos que tiene razón al subrayar que la ubicación primaria del poder radicaba en los plantadores, también creemos que la evidencia sobre la división sexual del trabajo desmiente una generalización tan radical. Como ya hemos indicado, en muchas de las colonias donde se institucionalizó la agricultura de subsistencia se per-

[36] O. Patterson, *Sociology of Slavery*, p. 167.

mitía a los esclavos llevar su propia producción al mercado. La división del trabajo en lo que toca a la comercialización antes de la emancipación no está bien documentada. En el caso tanto de Jamaica como de Santo Domingo, empero, no se conocen descripciones de mujeres comerciantes independientes. Las descripciones se refieren solamente a hombres libres o a grupos familiares. Esto contrasta marcadamente con lo que se conoce sobre Jamaica después de la emancipación y sobre Haití después de la revolución, ya que las mujeres surgieron como mayoría abrumadora entre los comerciantes de ambas sociedades. Este desarrollo resulta más sorprendente puesto que las mujeres son hoy –y probablemente han sido durante largo tiempo– las comerciantes en muchas de las sociedades africanas occidentales (quizá la mayoría). A decir verdad, en ocasiones se ha argumentado que la predominancia de las mujeres en los sistemas antillanos de mercado interno contemporáneos se explica con referencia al pasado africano.[37]

---

37 M. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, p. 260; M. Herskovits y F. Herskovits, *Trinidad Village*, p. 292. Edward Brathwaite, escribiendo en un tono sumamente personal, ha señalado: "he visto niñas en los mercados de Puerto Príncipe que son comerciantes yorubas o dahomeyanas, excepto por la falta de marcas tribales. Los turbantes persisten, algunos peinados persisten, y la organización de los mercados –Kingston, Puerto España, Castries, Puerto Príncipe– es casi una copia exacta de los mercados en Lagos, Acera, Abomey Ibadan. Las especializaciones en estos mercados son similares y lo mismo la segregación de los sexos. Pero se necesitarían registros fotográficos y cinemáticos para ilustrar que los ritmos y los patrones de sonido de los mercados de las Indias Occidentales y de los mercados de África Occidental son tan similares. Ambos grupos de mercados están dominados por mujeres que se sientan, o están en cuclillas, y socializan de maneras similares, la cabeza se usa de la misma manera tanto en África como en el Caribe para cargar canastos, charolas e incluso pequeños objetos; los gestos son similares; las formas de llamar la atención, discutir, regatear, expresar complacencia, enojo, coqueteo, ridículo, son todos similares. Incluso los colores de la vestimenta y la elección de patrones y la forma en que se portan los vestidos –bajo el hombro, deslizados entre los muslos mientras están sentadas– tienen una clara similitud a ambos lados del Atlántico, aunque ningún estudio comparativo de estos y otros elementos esenciales se ha emprendido académicamente aún" (Edward Kamau Brathwaite, "Cultural diversity and integration in the Caribbean", conferencia presentada en el Schouler Lecture Symposium, The Johns Hopkins University, 9 y 10 de abril de 1973, s.f., pp. 38-39). Creemos que estas sensibles observaciones sobre el comportamiento en el mercado, centradas en lo que Brathwaite llama "la similitud [transatlántica] del gusto estético y la respuesta estética" (*ibid.*) tienen en gran medida el mismo espíritu que nuestro llamado previo a una atención etnográfica más cuidadosa y a un análisis histórico que se dedique a la estética y a otros aspectos poco estudiados, un tanto abstractos, pero verdaderamente centrales de la realidad cultural. Sin embargo, nuestra

Así, la información plantea una interrogante: hay que explicar lo que parecería ser una "reversión" hacia el pasado africano, en lo que concierne a la división sexual del trabajo, tras largos periodos durante los cuales las mujeres parecen no haber sido comerciantes independientes en estas sociedades. Aunque no nos sentimos listos aquí para ofrecer una explicación satisfactoria, nos gustaría hacer algunos comentarios que pueden conducirnos a una mejor comprensión del problema. Con la llegada de la emancipación, los hombres parecen haberse hecho cargo, sobre todo, de la producción agrícola en todas estas zonas, pese al hecho de que tanto hombres como mujeres habían trabajado tierras de suministro y realizado labores en el campo durante la esclavitud. Esta apropiación masculina de la agricultura podría representar una adaptación a las expectativas de los papeles sexuales en la sociedad europea más amplia, o bien, podría tener otra explicación.[38] La adaptación femenina al comercio plantea un problema más desconcertante, pues hemos de suponer que habría tenido lugar sólo si las expectativas del papel existentes fueran compatibles con el ejercicio de una autonomía femenina considerable. No podría esperarse que la simple adquisición de más tierras por parte de los hombres resultara en el dominio femenino del comercio, si tal dominio fuera contra las nociones de dignidad o prestigio masculinos por parte de los hombres. Los esposos debieron estar dispuestos a permitir que sus esposas se involucraran en actividades económicas fuera del hogar y, en algunos casos, incluso que desarrollaran carreras independientes como comerciantes.[39]

Hemos de recordar aquí que la idea de que la masculinidad no se ve disminuida en forma alguna por la independencia económica de su esposa no fue un parámetro aceptado en el legado cultural occidental. Muchas interpretaciones de la vida familiar, tanto del pasado como del presente, llevan consigo

---

limitada discusión sobre el papel de las mujeres comerciantes no pretende lidiar con los temas más sutiles que los comentarios de Brathwaite suscitan.

38 M. G. Smith, "The African heritage in the Caribbean", en V. Rubin (ed.), *Caribbean Studies: A Symposium*, Seattle, university of Wiscnsin Press, pp. 42-43.

39 Sidney W. Mintz, "Les rôles économiques et la tradition culturelle", en R. Bastide (ed.), *La femme de couleur en Amérique Latine*, París, Anthropos, 1974, pp. 115-148; *ibid.*, "Economic role and cultural tradition", en F. C. Steady (ed.), *The Black Woman Cross-Culturally*, Boston, Schenkman, 1981, pp. 513-534; *ibid.*, "Caribbean marketplaces and Caribbean history", *Radical History Review*, núm. 27, 1982, pp. 110-120. Los mismos Herskovits, al escribir sobre Trinidad (*Trinidad Village*, p. 292) señalaron que "dentro de la esfera del trabajo de las mujeres, la fase más característicamente africana *no es que las mujeres vendan en el mercado, sino que las ganancias sean suyas*". [El subrayado es nuestro.]

postulados implícitos referentes a la relación entre hombres y mujeres (esposos y esposas) que descartan una división de la autoridad basada en la separación de la actividad económica. Incluso en Estados Unidos, las mujeres que insisten en depositar sus ingresos en un banco de forma separada han sido consideradas, hasta décadas recientes, como inapropiadamente carentes de sentido familiar en la mayoría de los círculos sociales.

En este contexto, parece claro que la independencia y la autoridad ejercidas por una mujer comerciante haitiana o jamaiquina, respecto de los usos de su propio capital, tiene probablemente escasos paralelismos en el mundo occidental, donde se suele asumir que las prerrogativas individuales provienen de la riqueza individual masculina, inserta en una estructura familiar nuclear económicamente indivisible. La generación de estructuras independientes y separadas de riesgo económico dentro de una sola familia podría considerarse característica de África Occidental y del Caribe africano, en oposición a Europa y América del Norte.[40]

Aún no podemos discernir entre la importancia del pasado africano y la experiencia de la esclavitud en el fomento y el cultivo de estas expectativas de los papeles sexuales características del Caribe. Uno quisiera argumentar que, bajo la esclavitud, mientras los hombres y las mujeres fueron tratados como propiedad, los hombres jamaiquinos y haitianos se vieron forzados a tolerar la autonomía femenina y con el tiempo llegaron a esperarla; y que, además, llegada la emancipación, las mujeres jamaiquinas y haitianas se encontraron en posición de ejercer esa autonomía con mayor plenitud, de formas notablemente consistentes con las de sus hermanas de África Occidental. Sin embargo, el caso de los cimarrones saramaka de Surinam sugiere que esta explicación podría ser, cuando menos, insuficiente. Si bien las mujeres saramaka son en muchos sentidos muy dependientes económicamente de los hombres, y lo han sido durante siglos, la idea de que la masculinidad o el estatus de un hombre no está ligado a la dependencia de su esposa (o a la falta de dependencia) es tan fuerte aquí como en cualquier otro lugar del Caribe. Puesto que los antepasados originales de los saramaka en el Nuevo Mundo pasaron relativamente poco tiempo como esclavos, podemos mostrarnos escépticos ante la

[40] La consideración de la familia nuclear como un átomo económico indivisible (más rebatida ahora que nunca antes) es, entonces, una opinión y no una doctrina. No obstante, creemos que ha acompañado repetidamente "análisis" de la familia negra como una suerte de lastre intelectual (Sidney W. Mintz, "Men, women, and trade", *Comparative Studies in Society and HIstory*, núm. 13, 1971, pp. 247-269).

noción de que sus ideas sobre los papeles sexuales fueran producto de la experiencia en las plantaciones. Si tales ideas se mantienen lo mismo entre los saramaka que en Jamaica y Haití, pese a las divisiones del trabajo divergentes en sus sociedades, y pese al hecho de que los saramaka tuvieron poca experiencia como esclavos, aumenta al menos la posibilidad de que estén involucrados ciertos conceptos fundamentales de África Central y Occidental sobre el comportamiento apropiado de hombres y mujeres. En realidad, no sabemos lo suficiente sobre las sociedades de África Central y Occidental durante los siglos XVII y XVIII como para hacer generalizaciones en este punto. Una vez más, nos enfrentamos con un nivel bastante sutil de expectativas culturales, semejantes a las "orientaciones cognitivas", sobre las cuales, al menos nosotros, tenemos pocos datos definitivos. Sin embargo, podríamos mantener como una hipótesis muy tentativa la idea de que ciertas nociones africanas sobre la relativa separación de los papeles masculino y femenino se vieron reforzadas por la experiencia en la plantación, para producir lo que parecen ser patrones africano-americanos característicos.

A nuestro parecer, este ejemplo indica que las formulaciones del tipo "lo uno o lo otro" pueden ya no tener un lugar importante en la investigación afroamericanista. Hemos sugerido al menos que las analogías superficiales (es decir, el comercio femenino en África Occidental y el Caribe) no lograrán revelar tanto como aquellas continuidades definidas con menor precisión, pero más críticas (por ejemplo, las actitudes masculinas-femeninas hacia la autonomía individual). Hasta cierto punto, la cuestión puede girar en torno a las diferencias entre los estatus de lo masculino y lo femenino, el esposo y la esposa, y el estatus del individuo. ¿Hasta qué punto se ve comprometido el estatus propio, como individuo, por un énfasis mayor del estatus basado en el sexo? De nuevo, ¿hasta qué punto se ve comprometido el estatus propio, como individuo, por el énfasis europeo sobre los estatus del esposo y la esposa? Es obvio que no tenemos respuestas, pero creemos que las preguntas están íntimamente conectadas al surgimiento de sistemas de estatus particulares que tipifican las sociedades africano-americanas.

7. Conclusión

En este ensayo hemos buscado proponer un acercamiento al estudio de las sociedades y culturas africano-americanas que permita refinar –antes que descartar o desaprobar– acercamientos anteriores. Nuestra tesis central es simple: que las continuidades entre el Viejo y el Nuevo Mundo deben establecerse sobre una comprensión de las condiciones básicas bajo las cuales tuvieron lugar las migraciones de africanos esclavizados. Para sustentar esta tesis, hemos empleado tanto materiales documentales como especulación, a fin de describir dichas condiciones y de sugerir algunos de los procesos sociales que operaron en las primeras confrontaciones entre europeos y africanos.

No estamos preparados para analizar estos procesos, ya sea suponiendo que las sociedades africanas que aportaron gente y legados culturales a la construcción de Afroamérica eran homogéneas, o bien suponiendo que cualquier colonia del Nuevo Mundo estaba poblada principalmente por migrantes de una sola sociedad africana. Tampoco nos conformamos con ignorar la diferencia entre las perspectivas sociorrelacionales y culturales en la comprensión de lo que realmente sucedió, puesto que entendemos la proliferación de nuevas instituciones sociales bajo la esclavitud como precondición y base de las continuidades en la cultura. Nuestra concepción de los sectores esclavos y libres profundamente divididos entre sí, pero fuertemente interdependientes, resulta crítica para nuestra comprensión de la forma en que ocurrió tal construcción de instituciones. Como hemos sostenido, algunas de estas instituciones estaban enraizadas en las relaciones entre los dos sectores; otras, incluso más importantes para nuestra argumentación, se desarrollaron en gran medida dentro del sector esclavo, aunque siempre sujetas a los límites externos de la variabilidad impuesta por la sociedad en su conjunto. Así, vistas desde el punto de vista privilegiado de la interacción social cotidiana, las instituciones esclavas parecen asumir de alguna manera un orden concéntrico que se extiende desde los vínculos interpersonales inmediatos entre dos personas, hasta los vínculos domésticos y familiares de agrupaciones mayores, y más allá, hasta las instituciones religiosas, económicas y de otra índole que mantuvieron unidas a las comunidades de esclavos. Las instituciones que vincularon a las personas esclavizadas y a las libres constituyen un orden, o

dimensión distinto de acción social, ya que la vinculación cruzaba inevitablemente el abismo entre los sectores. Sin embargo, como hemos querido subrayar, éstos no son órdenes o dimensiones diferentes en el sentido de que estuvieran totalmente separados; tal separación era más aparente que real, al menos en lo que concierne a la vida diaria.

Las formas sociales y culturales afroamericanas se forjaron sobre el fuego de la esclavización, pero estas formas no podían, y no pueden, definirse confinándolas a aquellos pueblos o sociedades cuyos orígenes físicos eran africanos, de la misma manera en que las formas sociales y culturales europeo-americanas no se limitan a aquellas cuyos orígenes físicos eran europeos. El eminente historiador de América del Sur, C. Vann Woodward, se acerca a la verdad cuando afirma que "en lo que toca a su cultura, todos los americanos son en parte negros [*Negro*]".[1] Algunos preferirían decir "en parte africanos" y otros "en parte negros [*black*]; en cualquier caso, apoyamos a Herskovits: "ya sea que los negros hayan tomado prestado de los blancos o los blancos de los negros, en éste o en cualquier otro aspecto de la cultura, siempre ha de recordarse que el préstamo nunca se consiguió sin producir un cambio en aquello que se tomó prestado, ni tampoco sin incorporar elementos que se originaron en los nuevos hábitos que, tanto como todo lo demás, dieron a la nueva forma su cualidad distintiva".[2] Como hemos intentado sugerir, "préstamo" puede no expresar la realidad en absoluto: "creación" o "remodelación" podrían ser términos más precisos.

Consideramos pocas de nuestras opiniones como demostradas o incluso acertadas. En realidad, la prueba de su validez debe residir más en las tareas de una investigación histórica y antropológica seria, y menos en su poder de convencimiento sobre fundamentos lógicos, ideológicos o sentimentales. De hecho, sospechamos que nuestros argumentos pueden ser puestos al servicio de preconcepciones bastante distintas, de forma muy parecida a lo que ocurrió con las posturas asumidas por nuestros predecesores en el estudio de Afroamérica. El hecho incontestable en el estudio de Afroamérica es la humanidad de los oprimidos y la inhumanidad de los sistemas que los oprimieron. Pero no todos los sistemas de esclavitud oprimieron a todos los esclavos por igual, y no todos los esclavos lidiaron con la opresión de la misma manera. Hemos intentado sugerir aquí ciertas vías de investigación que podrían resultar fructíferas en el examen de las sociedades africano-americanas

---

1 C. Vann Woodward, "Clio with soul", *Journal of American History*, núm. 56, 1969, p. 17.

2 M. Herskovits, *Myth of the Negro Past*, *Op.cit*. p. 225.

contemporáneas por medio de procedimientos etnográficos, y de las historias de dichas sociedades por medio del uso de documentos, registros históricos y recuentos de personas vivas. Lo que nos importa es sostener nuestra opinión de que la gente en las sociedades africano-americanas, donde la opresión fue omnipresente, construyó sus formas de vida literalmente para satisfacer sus necesidades diarias.

La posición teórica general que asumimos en este ensayo es que el pasado debe verse como la circunstancia condicionante del presente. No creemos que el presente pueda "comprenderse" –en el sentido de explicar las relaciones entre distintas formas institucionales contemporáneas– sin referencia al pasado. Suponemos que éste es siempre el caso, ya sea que nuestro interés radique en los pueblos europeos que conquistaron ese mundo al que llamaron "nuevo", en los pueblos indígenas que destruyeron y subyugaron al hacerlo, o en los pueblos africanos –y más tarde asiáticos– que arrastraron hacia él. Es un Nuevo Mundo en tanto aquellos que se convirtieron en sus pobladores lo rehicieron y, en el proceso, se rehicieron ellos mismos.

Bibliografía

Abrahams, Roger D.

1967 "The shaping of folklore traditions in the British West Indies", *Journal of Inter-American Studies*, núm. 9, pp. 456-480.

Alleyne, Mervyn C.

1971 "Acculturation and the cultural matrix of creolization", en Dell Hymes (ed.), *Pidginization and Creolization of Languages*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 169-186.

1988 *Roots of Jamaican Culture*, Londres, Pluto Press.

Armstrong, Robert P.

1971 *The Affecting Presence*, Urbana, University of Illinois Press, 1971.

Atwood, Thomas

1791 *The History of the Island of Dominica*, Londres, J. Johnson.

Barbot, John

1732 "A description of the coasts of North and South-Guinea", en Awnsham Churhill (ed.), *A Collection of Voyages and Travels*, vol. 5, Londres.

Barnes, Sandra T. (ed.)

1989 *Africa's Ogun: Old World and New*, Bloomington, Indiana University Press.

Bascom, William R.

1952 "Two forms of Afro-Cuban adivination", en Sol Tax (ed.), *Acculturation in the Americas*, Actas del 29 Congreso Internacional de Americanistas II, Chicago, University of Chicago Press, pp. 169-179.

Bastide, Roger

1961 *Les religions africaines au Brésil*, París, Presses Universitaires de France.

1967 *Les Amériques noires*, París, Payot.

1971 *African Civilization in the New World*, Nueva York, Harper and Row.

Bastien, Rémy

1961 "Haitian rural family organization", *Social and Economic Studies*, núm. 10, pp. 478-510.

Beckford, William

1790 *A Descriptive Account of the Island of Jamaica*, Londres, T. y J. Egerton.

BRATHWAITE, EDWARD KAMAU
1971 *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*, Oxford, Clarendon Press.
1981 *Folk Culture of the Slaves in Jamaica*, Londres, New Beacon Books.
BROWN, DAVID H.
1989 *Garden in the Machine: Afro-Cuban Sacred Art and Performance in Urban New Jersey and New York*, tesis doctoral, Yale University.
BRYCE-LAPORTE, ROY S.
1971a "The slave plantation: background to present conditions of urban blacks", en P. Orleans y W. R. Ellis (eds.), *Race, Change and Urban Society. Urban Affairs Annual Reviews*, núm. 5, Beverly Hills, Sage, pp. 265-266.
1971b "Slaves as inmates, slaves as men: a sociological discussion of Elkins' thesis", en A. Lane (ed.), *The Debate on Slavery*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 269-292.
CARR, ANDREW
s.a. [1953] "A Rada community in Trinidad", *Caribbean Quarterly*, núm. 3, pp. 35-54.
CLARKE, EDITH
1953 "Land tenure and the family in four communities in Jamaica", *Social and Economic Studies*, núm. 1, pp. 81-118.
CROWLEY, DANIEL J.
1981 "Reseña de S. Price y R. Price, *Afro-American Arts of the Suriname Rain Forest*", *African Arts*, núm. 16, pp. 27, 80-81.
CURTIN, PHILIP
1969 *The Atlantic Slave Trade: A Census*, Madison, University of Wisconsin Press.
DALBY, DAVID
1972 "The African element in American English", en T. Kochman (ed.), *Rappin' and Stylin' Out: Communication in Urban Black American*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 170-186.
DALLAS, R. C.
1803 *The History of the Maroons*, Londres, A. Straha.
DARK, PHILIP J. C.
1954 *Bush Negro Art: An African Art in the Americas*, Londres, Tiranti.
DAVENPORT, WILLIAM
1961a "The family system of Jamaica", *Social and Economic Studies*, núm. 10, pp. 420-454.
1961b "Introduction", *Social and Economic Studies*, núm. 10, pp. 378-385.

DEBIEN, GABRIEL
1951 "Les engagés pour les Antilles (1634-1715)", *Revue d'Histoire des Colonies*, núm. 38.
1962 "La sucrerie Cottineau (1750-1777): Plantations et esclaves á Saint-Domingue", *Notes D'Histoire Coloniale*, núm. 66, Université de Dakar. (Sección de Historia, núm. 3.)
1965 "Les origines des esclaves des Antilles", *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, serie B, vol. 27, núms. 3-4, pp. 755-799.
1967 "Les origines des esclaves des Antilles", *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, serie B, vol. 29, núms. 3-4, pp. 536-558.
DECAMP, DAVID
1971 "Introduction: The study of pidgin and creole languages", en Dell Hymes (ed.), *Pidgninization and Creolization of Languages*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 13-39.
DELAFOSSE, M. y GABRIEL DEBIEN
1965 "Les origines des esclaves aux Antilles", *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, serie B, vol. 27, núms. 1-2, pp. 319-369.
DESCOURTILZ, MICHEL
1833 *Flore pittoresque et médicale des Antilles*, París, Rousselon.
DILLARD, J. L.
1976 *Black Names*, La Haya, Mouton.
EDWARDS, BRYAN
1793 *The History, Civil and Commercial, of the British Colonies in the West Indies*, Londres, John Stockdale.
ELKINS, STANLEY
1959 *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*, Chicago, University of Chicago Press.
ELLISON, RALPH
1966 *Shadow and Act*, Nueva York, New American Library.
FORTES, MEYER
1958 "Introduction", en Jack Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-14. (Cambridge Papers in Social Antrhopology, núm. 1.)
FOSTER, GEORGE
1965 "Peasant society and the image of limited good", *American Anthropologist*, núm. 67, pp. 293-315.
FOUCHARD, JEAN
1972 *Les marrons de la liberté*, París, Éditions de l'École.

FRAZIER, E. FRANKLIN
1939 *The Negro Family in the United States*, Chicago, University of Chicago Press.
1942 "The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method", *American Sociological Review*, núm. 7, pp. 465-478.
GATES, HENRY LOUIS, JR.
1988 *The Signifying Monkey: A Theory of Afro-American Literary Criticism*, Nueva York, Oxford University Press.
GIROD, FRANÇOIS
1972 *De la société créole (Saint-Domingue au 18e siècle)*, París, Hachette.
GIROD DE CHANTRANS, JUSTIN
1785 *Voyage d'un Suisse en différentes colonies*, Neuchatel, Société Typographique.
GOODENOUGH, WARD H.
1970 *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, Chicago, Aldine.
GREENFIELD, SIDNEY
1961 "Socio-economic factors and family form", *Social and Economic Studies*, núm. 10, pp. 72-85.
HALL, DOUGLAS
1962 "Slaves and slavery in the British West Indies", *Social and Economic Studies*, núm. 11, pp. 305-318.
HALL, GWENDOLYN M.
1971 *Social Control in Slave Plantation Societies*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
HANDLER, JEROME S.
1969 "The Amerindian slave population in Barbados in the seventeenth and early eighteenth centuries", *Caribbean Studies*, núm. 8, pp. 38-64.
HANDLER, JEROME S. y CHARLOTTE J. FRISBIE
1972 "Aspects of slave life in Barbados: music and its cultural context", *Caribbean Studies*, núm. 11, pp. 5-40.
HARLOW, V. T.
1926 *A History of Barbados, 1625-1685*, Oxford, Oxford University Press.
HERSKOVITS, MELVILLE J.
1924 "A preliminary consideration of the culture areas of Africa", *American Anthropologist*, núm. 26, pp. 50-63.
1937 *Life in a Haitian Valley*, Nueva York, Knopf.
1938 *Acculturation: The Study of Culture Contact*, Nueva York, J. J. Augustin.

HERSKOVITS, MELVILLE J.

1943 "The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method", *American Sociological Review*, núm. 8, pp. 394-402.

1945 "Problem, method and theory in Afroamerican studies", *Afroamérica*, núm. 1, pp. 5-24.

1948 *Man and His Works*, Nueva York, Knopf.

1952a "Introduction", Ee Sol Tax (ed.), *Acculturation in the Americas*, Actas del 29 Congreso Internacional de Americanistas II, Chicago, Universidad of Chicago Press, pp. 48-63.

1952b "Some psychological implications of Afroamerican studies", en Sol Tax (ed.), *Acculturation in the Americas*, Actas del 29 Congreso Internacional de Americanistas II, Chicago, University of Chicago Press, pp. 152-160.

1966 *The New World Negro*, Frances S. Herskovits (ed.), Bloomington, Indiana University Press.

1966 "Some economic aspects of the Afrobahian Candomblé", en Frances S. Herskovits (ed.), *The New World Negro*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 248-266.

1990 [1941] *The Myth of the Negro Past*, Boston, Beacon Press.

HERSKOVITS, MELVILLE J. y FRANCES S. HERSKOVITS

1936 *Suriname Folk-lore*, Nueva York, Columbia University Press (Columbia University Contributions to Anthropology, núm. 27.)

1947 *Trinidad Village*, Nueva York, Knopf.

HOETNIK, HARRY

1967 *The Two Variants in Caribbean Race Relations*, Londres, Oxford University Press.

HOLLOWAY, JOSEPH E.

1990 "The origins of African-American culture", en Joseph E. Holloway (ed.), *Africanisms in American Culture*, Bloomington, Indiana University Press, pp. IX-XXI.

HOUDAILLE, J.

1964 "Les origines des esclaves des Antilles", *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, serie B, vol. 25, núms. 3-4, pp. 601-675.

HOUDAILLE, J., R. MASSIO y G. DEBIEN

1963 "Les origines des esclaves des Antilles", *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, serie B, vol. 25, núms. 3-4, pp. 215-265.

HURAULT, JEAN
1970 *Africains de Guyane: La vie matérielle et l'art des noirs réfugiés de Guyane*, La Haya, Mouton.
HURBON, LAËNEC
1972 *Dieu dans le vaudou haïtien*. París, Payot.
HYMES, DELL
1974 *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
JACKSON, WALTER
1986 "Melville Herskovits and the Search for Afro-American Culture", en George W. Stocking, Jr. (ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality*, Madison, University of Wisconsin Press, pp. 95-126.
JAYAWARDENA, CHANDRA
1962 "Family organization in plantations in British Guiana", *International Journal of Comparative Sociology*, núm. 3, pp. 63-64.
JOYNER, CHARLES
1989 "Creolization", en Charles Reagan Wilson y William Ferris (eds.), *Encyclopedia of Southern Culture*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, pp. 147-149.
1989 "Speaking Southern", *New York Review of Books*, 15 de febrero, pp. 52-53.
KELLY J.
1838 *Voyage to Jamaica and Narrative of 17 years Residence in that Island*, Belfast, J. Wilson.
KROEBER, ALFRED L.
1939 *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley, University of California Press (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, núm. 38).
LABOV, WILLIAM
1972 *Sociolinguistic Patterns*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
LANE, ANN (ed.)
1971 *The Debate on Slavery: Stanley Elkins and His Critics*, Urbana, University of Illinois Press.
LAURENCE K. O.
1971 *Immigration into the West Indies in the 19th Century*, Londres, Caribbean Universities Press.

Leslie, Charles
1740 *A New History of Jamaica*, Londres, J. Hodges.
Levine, Lawrence W.
1977 *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*, Nueva York, Oxford University Press.
Lewis, Matthew G.
1834 *Journal of a West Indian Proprietor, Kept During a Residence in Jamaica*, Londres, J. Murray.
Lindblom, Gerhard
1924 *Afrikanische Relikte und Indianische Entlehnungen in der Kultur der Busch-Neger Surinams*, Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
Lloyd, P. C.
1972 *Africa in Social Change*, Baltimore, Penguin.
Lomax, Alan
1970 "The homogeneity of African-Afro-American musical style", en N. Whitten y J. Szwed (eds.), *Afro-American Anthropology*, Nueva York, Free Press, pp. 181-201.
Long, Edward
1774 *The History of Jamaica*, Londres, T. Lowndes.
Madden, R. R.
1835 *A Twelvemonth's Residence in the West Indies*, Londres, James Cochrane.
Mannix, Daniel P. y Malcolm Cowley
1965 *Black Cargoes: A History of the Atlantic Slave Trade*, Nueva York, Viking.
Merriam, Alan P.
1959 "African music", en William R. Bascom y Melville J. Herskovits (eds.), *Continuity and Change in African Culture*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 49-86.
Miller, Joseph C.
1985 *Slavery: A Worldwide Bibliography, 1900-1982*, White Plains, Kraus International.
Mintz, Sidney W.
1955 "The Jamaican internal marketing pattern", *Social and Economic Studies*, núm. 4, pp. 95-103.
1956 "Cañamelar: the subculture of a rural sugar plantation proletariat", en J. H. Steward *et al.* (eds.), *The People of Puerto Rico*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 314-417.
1961 "Reseña de S. Elkins, *Slavery*", *American Anthropologist*, núm. 63, pp. 579-587.

MINTZ, SIDNEY W.
1964 "Currency problems in eighteenth-century Jamaica and Gresham's Law", en R. Manners (ed.), *Patterns and Processes in Culture*, Chicago, Aldine, pp. 248-265.
1969 "Slavery and the slaves", *Caribbean Studies*, núm. 8, pp. 65-70.
1970a "Creating Culture in the Americas", *Columbia University Forum*, núm. 13, pp. 4-11.
1970b "Foreword", en N. Whitten y J. Szwed (eds.), *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives*, Nueva York, Free Press.
1971a "Groups, group boundaries, and the perception of race", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 13, pp. 437-443.
1971b "Men, women, and trade", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 13, pp. 247-269.
1971c "The socio-historical background of pidginization and creolization", en Dell Hymes (ed.), *Pidginization and Creolization of Languages*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 153-168.
1971d "Toward an Afro-American history", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, núm. 13, pp. 317-332.
1974 "Les rôles économiques et la tradition culturelle", en R. Bastide (ed.), *La Femme de couleur en Amérique Latine*, París, Editions Anthropos, pp. 115-148.
1981 "Economic role and cultural tradition", en F. C. Steady (ed.), *The Black Woman Cross-Culturally*, Boston, Schenkman, pp. 513-534.
1982 "Caribbean marketplaces and Caribbean history", *Radical History Review*, núm. 27, pp. 110-120.
1989 [1974] *Caribbean Transformations*, 2ª. ed., Nueva York, Columbia University Press.

MINTZ, SIDNEY W. y DOUGLAS HALL
1960 "The origins of the Jamaican internal marketing system", en Sidney W. Mintz (ed.), *Papers in Caribbean Anthropology*, New Haven, Yale University Press (Yale University Publications in Anthropology, núm. 57).

MONTERO DE BASCOM, BERTA
1954 "Influencias africanas en la cultura cubana", *Ciencias Sociales*, núm. 5, pp. 98-102.

MOREAU DE SAINT-MÉRY, M. L. E.
1958 [1797] *Déscription* […] *de la Partie Française de l'Isle Saint-Domingue*, París, Larose.

NEWTON, A. P.
1933 *The European Nations in the West Indies, 1493-1688*, Londres, A. y C. Black.
NKETIA J. H.
1973 "African music", en E. P. Skinner (ed.), *Peoples and Cultures of Africa*, Garden City, Natural History Press, pp. 580-599.
NUGENT, *Lady* MARIA
1939 [1839] *Lady Nugent's Journal*, Frank Cundall (ed.), Londres, Institute of Jamaica.
OTTERBEIN, KEITH F.
1965 "Caribbean family organization: a comparative analysis", *American Anthropologist*, núm. 67, pp. 66-79.
PATTERSON, ORLANDO
1970 "Slavery and slave revolts: A socio-historical analysis of the First Maroon War, Jamaica 1655-1740", *Social and Economic Studies*, núm. 19, pp. 289-325.
1972 *Die the Long Day*, Nueva York, John Morrow.
PHILLIPPO, JAMES M.
1843 *Jamaica: Its Past and Present State*, Londres, John Snow.
POLLAK-ELTZ, ANGELINA
1970 *Afro-Amerikaanse godsdiensten en culten*, Roermond, J. J. Romen en Zonen.
PRICE, RICHARD
1970a "Saramaka emigration and marriage: a case study of social change", *Southwestern Journal of Anthropology*, núm. 26, pp. 157-189.
1970b "Saramaka woodcarving: the development of an Afro-american art", *Man*, núm. 5, pp. 363-378.
1971 "Studies of Caribbean family organization; problems and prospects", *Dédalo*, núm. 14, pp. 23-59.
1972 "The Guiana maroons: changing perspectives in 'Bush Negro' studies", *Caribbean Studies*, núm. 11, pp. 82-105.
1975a "KiKoongo and Saramaccan, A Reappraisal", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, núm. 131, pp. 461-478.
1975b *Saramaka Social Structure, Analysis of a Maroon Society in Surinam*, Río Piedras, Institute of Caribbean Studies (Caribbean Monograph Series, núm. 12).
1976 *The Guiana Maroons: A Historical and Bibliographical Introduction*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press.

PRICE, RICHARD
1983 *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press.
1990 *Alabi's World*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press.

PRICE, RICHARD (ed.)
1979 [1973] *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, 2ª. ed., Baltimore, Johns Hopkins University Press.

PRICE, RICHARD y SALLY PRICE
1972a "*Kammbá*: the ethnohistory of an Afro-American art", *Antropológica*, núm. 32, pp. 3-27.
1972b "Saramaka onomastics: an Afro-American naming system", *Ethnology*, núm. 11, pp. 341-367.

PRICE, SALLY
1984 *Co-Wives and Calabashes*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

PRICE, SALLY y RICHARD PRICE
1980 *Afro-American Arts of the Suriname Rain Forest*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.

RAMOS, ARTHUR
1943 *Las Culturas Negras en el Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica.

RANGER, T. O.
1973 "Recent developments in the study of African religious and cultural history and their relevance for the historiography of the Diaspora", *Ufahamu*, núm. 4, pp. 17-34.

REDFIELD, ROBERT, RALPH LINTON y MELVILLE J. HERSKOVITS
1936 "Memorandum for the study of acculturation", *American Anthropologist*, núm. 38, pp. 149-152.

RINCHON, DIEUDONNÉ
1938 *Le trafic négrier*, Bruselas, Atlas.

RUBIN, V. (ed.)
1957 *Caribbean Studies: A Symposium*, Seattle, University of Washington Press.

SCHUMANN, C. L.
1914 "Saramaccanisch Deutsches Wörter-Buch", en Hugo Schuchardt (ed.), *Die Sprache der Saramakkaneger in Surinam*, núm. 14, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, pp. 46-116.

SIMEY, T. S.
1946 *Welfare and Planning in the West Indies*, Oxford, Clarendon Press.
SIMPSON, GEORGE E.
1972 "Afro-American religions and religious behavior", *Caribbean Studies*, núm. 12, pp. 5-30.
SIMPSON, GEORGE E. y P. B. HAMMOND
1957 "Discussion", en V. Rubin (ed.), *Caribbean Studies: A Symposium*, Seattle, University of Washington Press, pp. 46-53.
SMITH, MICHAEL G.
1957 "The African heritage in the Caribbean", en V. Rubin (ed.), *Caribbean Studies: A Symposium*, Seattle, University of Washington Press, pp. 34-46.
1962a *Kinship and Community in Carriacou*, New Haven, Yale University Press.
1962b *West Indian Family Structure*, Seattle, University of Washington Press.
SMITH, RAYMOND T.
1970 "The nuclear family in Afro-American kinship", *Journal of Comparative Family Studies*, núm. 1, pp. 55-70.
SOLIEN, NANCIE L.
1960 "Household and family in the Caribbean", *Social and Economic Studies*, núm. 9, pp. 101-106.
STAEHELIN, F.
1913-1919 *Die Mission der Brüdergemeine in Suriname und Berbice im achtzehnten Jahrhundert*, Herrnhut, Vereins für Brüdergeschichte in Kommission der Unitätsbuchhandlung in Gnadau.
STEDMAN, JOHN GABRIEL
1988 [1790] *Narrative of a Five Years Expedition against the Revolted Negroes of Surinam*, Richard Price y Sally Price (eds.), Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press.
STEWARD, J.
1823 *A View of the Past and Present State of the Island of Jamaica*, Edimburgo, Oliver and Boyd.
SZWED, JOHN F.
1970 "Afro-American musical adaptations", en N. Whitten y J. Szwed (eds.), *Afro-American Anthropology*, Nueva York, Free Press, pp. 219-228.
TANNENBAUM, FRANK
1947 *Slave and Citizen*, Nueva York, Knopf.

THOMPSON, ROBERT F.
1966 "An aesthetic of the cool: West African dance", *African Forum*, núm. 2, pp. 85-102.
1971 *Black Gods and Kings*, Los Ángeles, University of California (Occasional Papers of the Museum and Laboratories of Ethnic Arts and Technology).
1988 "Recapturing heaven's glamour: Afro-Caribbean festivalizing arts", en John W. Nunley y Judith Bettelheim (eds.), *Caribbean Festival Arts*, Seattle, University of Washington Press, pp. 17-29.
TROUILLOT, HENOCK
1969 "La condition des travailleurs à Saint-Domingue", *Revue de la Société Haïtienne d'Histoire, de Géographie et de Géologie*, núm. 34, pp. 3-144.
TURNER, VICTOR W.
1973 "Symbols in African Ritual", *Science*, núm. 179, pp. 1100-1105.
UCHENDU, VICTOR C.
1965 *The Igbo of Southeast Nigeria*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.
VAN LIER, R. A. J.
1971 *Frontier Society: A Social Analysis of the History of Surinam*, Koninklijk Instituut voor Taal, Land en Volkenkunde (trad.), La Haya, Martinus Nijhoff. (Serie 14.)
VOLDERS, J. L.
1966 *Bouwkunst in Suriname: Driehonderd jaren nationale architectuur*, Hilversum, G. Van Saane.
VOORHOEVE, JAN
1971 "Church creole and pagan cult languages", en D. Hymes (ed.), *Pidginization and Creolization of Languages*, Cambridge, Cambridge University Press.
VOORHOEVE, JAN y URSY M. LICHTFELD
1975 *Creole Drum, An Anthology of Creole Literature from Surinam*, New Haven, Yale University Press.
WALLER, J. A. A.
1820 *A Voyage to the West Indies*, Londres, *Sir* Richard Phillips and Company.
WOOD, DONALD
1968 *Trinidad in Transition*, Londres, Oxford University Press.
WOOD, PETER H.
1978 " 'I did the best I could for my day': The study of early Black history during the Second Reconstruction, 1960 to 1976", *William and Mary Quarterly*, núm. 35, pp. 185-225.

WOODING, CHARLES
1972 *Winti: een Afroamerikaanse godsdienst in Suriname*, Meppel, Krips Repro.
WOODWARD, C. VANN
1969 "Clio with soul", *Journal of American History*, núm. 61, pp. 5-20.
1989 "The narcissistic South", *New York Review of Books*, 26 de octubre, pp. 13-14, 16-17.
1990 "Rejoinder", *New York Review of Books*, 15 de febrero, p. 53.

Índice analítico

aculturación 25, 36, 48, 57, 103
Aderoju, Ariyo 99
aditividad 54
affranchi 71
África 20, 24, 31, 32, 37, 39, 46, 52, 55, 56, 57, 60, 61, 63, 65, 82, 85, 87, 90, 95, 98, 99, 100, 101, 105, 107, 115
África Central 37, 58, 85, 86, 96, 105, 114, 120
africana
  costumbre 113
  africanismos 36, 40, 82
  africano
  artefacto 24, 37
  carácter 45, 48, 55, 109
  arte 93, 94
africano-americano
  arte 54, 87, 93, 94, 95
africanos
  asentamientos 47, 51, 97
África Occidental 51, 52, 53, 58, 63, 94, 117, 120
África Oriental 57
Afroamérica 56, 57, 67, 83, 84, 87, 90, 92, 95, 96, 105, 111, 121, 122
afroamericana
  investigación 13, 27, 55, 85, 89, 90, 93, 94, 95, 101, 102, 103, 107, 115, 120, 122
afrocubano 99
agricultura de azada 52
akan 93
Alokasu 98
América
  blanca 61
  europea 45
  india 61
América Central 61
América del Norte 55, 57, 61, 119
América del Sur 16, 55, 122
América negra 61
amerindios 47
Angola 59, 60
Antoine, Robert 97, 98
aradas 59
ashanti 58, 61, 97

Bahía 82
bambaras 59
bantú 60, 61
Barbados 47, 61, 70
Bascom, William 54, 99
batiment 84
Beckford, William 113
Bertho, Jacques 99
Brasil 15, 35, 61, 97
Brathwaite 38, 74, 117, 118
Brathwaite (Edward) Kamau 39, 70, 117
brujería 54
buckra 80

calendario ceremonial 97, 98
Carr, Andrew 97, 98
Carriacou 111
cimarrones 21, 93, 94, 111
cimarrones saramaka 37, 40, 90, 108, 110, 119

cocheros 67, 68, 73, 80
comunidades de habla 63
congos 59
Costa de Guinea 60
costa de los esclavos 59
Costa de Oro 60, 61
criollo 70
  cocina 72, 73
  padres 70
  de la región Pará 90
Cuba 35, 38, 51, 97, 98, 99, 100, 107
cultura africano-americana 45, 61, 62, 88, 100, 101, 102
cultura afroamericana 21, 25
Curtin, Philip 26, 59, 99

Dahomey 59, 60, 61, 98, 99
dahomeyano 97
Davenport, William H. 114, 115
Debien, Gabriel 47, 59, 111
deidades africanas 97
Dennett, R. E. 99
descendencia cognaticia 108
no unilineal 107
unilineal 106, 111
discos de coco 99
Dominica 96
drácena 98

emancipación 97, 104, 110, 114, 117, 118, 119
encuentro, modelo del 51
Epega, David O. 99
esclavo
  affranchi 71
  y la trata afrocubana 99
esclavos 51, 59
  aculturación 48, 65, 71, 73, 88
  amantes 70
  asentamientos 63
  asimilación 48, 91
  buckra 80
  compañeros de pasaje 83, 84
  comunicación 63
  comunidades 62, 81, 121
  conjuntos de 63
  cultura 32, 35, 36, 39, 57, 58, 60, 62, 64, 66, 73, 80, 88, 89, 90,
  demografía 58, 59, 99
  derechos de propiedad 112
  economía 65, 71, 79, 113
  en entornos urbanos 66
  en la región Pará 108, 110
  estatus en el Nuevo Mundo 46, 47, 51, 65, 106, 119
  familia 81, 82, 90, 107, 111, 112
  heterogeneidad 61, 87
  identidad 66, 67, 106
  importación 59, 98
  instituciones 31, 47, 48, 65, 80, 81, 82, 107, 121
  interacción con hombres libres 30, 48, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 80, 116, 121
  mayorías 48, 66
  mercados 117
  migraciones 97, 121
  orígenes 61, 99, 101, 109, 120
  papeles sexuales 101, 116, 118, 119, 120
  parentesco 109, 111, 112, 114
  plantaciones 80, 90, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 116, 120

posiciones 31, 69, 75, 115, 116
relaciones sexuales 69, 84

relaciones sociales 68, 73, 77, 106, 114, 122
resistencia 38, 68, 83, 107
sectores de 121
sociedades 112
subsistencia 113, 116
tierra 112, 115
tráfico ilegal 100
transporte de 96
trata de 52, 58, 59, 60, 71, 83, 98
y conocimiento ritual 71, 86, 87, 96
y descendencia esclavo-amo 70
y mujeres libres 69
y Pasaje Medio 36, 39, 83, 88
y relaciones sexuales amo-esclavo 69
y sectores de libertos 30, 48
ewe 99

familia 65, 69, 71, 73, 102, 103, 104, 105, 119
fanti-ashanti 61
fon (dahomeyano) 61
Foster, George M. 26, 53
Frazier, E. Franklin 35, 102, 103, 105
Frisbie, Charlotte 90
Frobenius, Leo 99
fulani 97

Girod, François 59
grupos de culto 86
Guyana 21, 104
Guyana Francesa 21
Guyenne 45

Haití 35, 58, 60, 61, 97, 102, 115, 117, 120
Hall, G. 61
Handler, Jerome 90
Herskovits, Melville J. 27, 29, 30, 31, 52, 55, 56, 57, 62, 95, 102, 103, 105, 122
historia africano-americana 32, 70, 91, 95
hombres libres 47, 48, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 75

ibo 97
Ife 99
igbo 54
Indias Británicas Occidentales 97
indígenas
americanos 19, 22, 25, 28, 29, 56
de América del Norte 57
trabajadores de las propiedades en las Indias Orientales 104
instituciones africano-americanas 90, 104, 105
Islas Gullah 61

Jamaica 51, 58, 61, 67, 69, 70, 71, 73, 76, 80, 83, 84, 96, 103, 107, 111, 112, 113, 114, 117
Jayawardena, Chandra 104

Kroeber, Alfred L. 57
kromonti 61
kunu 61, 98
Kututo 98

lakou 115
legado africano 35, 56, 57, 62, 93
legado africano-americano 93
lengua 36, 47, 55, 67, 74, 80, 89, 63, 64
libertad africana 31, 40, 90
Loango 60
lucumí 99

malongue 84
malungo 84
Martinica 47, 104
Matanzas 99
mati 112
matrilinealidad 108, 109
Maupoil, Bernard 99
migrantes africanos 47, 98
Monteil, Charles V. 99
Montero de Bascom, Berta 99
morfología 64
mujeres africanas 69, 71, 81, 83, 104, 109, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 120

Nigeria 59, 99
Normandía 45
nueces de cola 99
Nueva Orleans 61
Nugent, *Lady* 73, 74, 76

onomásticos 93
orígenes africanos 24, 27, 51, 52, 74, 101, 122

Paramaribo 70
pasado africano-americano 21, 35, 102
paternidad 70, 111
patrilinealidad 108
patrilocalidad 52
Patterson, H. Orlando 70, 84, 112, 113, 116
Phillippo, James M. 79, 80
prácticas adivinatorias 99
Puerto España 97, 117

rada 97
Reino de Benín 95
religión
  africana occidental 85, 86
  africano-americana 36, 85, 86
  afrocubana 38, 98
resistencia 38, 68, 83, 107
retenciones africanas 35, 36, 38, 100
revolución 70, 117
ritual 60, 85, 86, 87, 90, 96, 108, 115
Robert, Antoine 97

Sakpata, altar de 98
Santa Lucía 61
Santo Domingo 51, 59, 61, 69, 71, 80, 99, 107, 111, 113, 117
Saramaka 37, 84, 90, 93, 95, 96, 100, 108, 109, 110, 119, 120
Shango (Xango) 82
Simpson, George E. 55, 100
Sippi 84
sirvientes 47, 76
Smith, M. G. 53, 100, 103, 105, 111, 118
sociedades africano-americanas 30, 32, 48, 51, 88, 95, 120, 122, 123
Spieth, J. 99
Sranan 76, 89
Stedman, John 88, 89
suculenta 98
surinaams 89
Surinam 21, 37, 58, 59, 60, 71, 82, 89, 90, 93, 96, 107, 111
grupos de parentesco 69
plantaciones 69, 90, 107, 111
relaciones de parentesco 84

tapir 90
temne 97
tradición africana 38, 98

Trinidad 82, 97, 98, 100

Van Lier, R. A. J. 69, 70, 71, 107, 109, 110
Virginia 61
vodunsi 97, 98
vudú 59, 60

wolof 97
Woodward, C. Vann 36, 37, 122

Xango (Shango) 82

yoruba 53, 61, 97, 99, 100

El origen de la cultura africano-americana
Una perspectiva antropológica
de Sidney W. Mintz y Richard Price,
se terminó de imprimir en los talleres de
Gráfica Creatividad y Diseño, S. A. de C. V.,
Plutarco Elías Calles 1321, piso 1, col. Miravalle,
C. P. 03580, México, D. F. , en diciembre de 2012.
La tipografía, formación y diseño de la portada
estuvieron a cargo de Samuel Morales.
Cuidó la edición la Coordinación de Publicaiones del CIESAS.
El tiraje fue de 1 000 ejemplares.

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

Con una perspectiva antropológica y etnohistórica, Sidney Mintz y Richard Price estudian el origen de las culturas africano-americanas examinando las formas de convivencia, las manifestaciones estéticas, el lenguaje, la alimentación y las relaciones sociales. Estas ideas y método para el estudio de las poblaciones de origen africano resultan igualmente de gran utilidad para el estudio de los grupos indígenas, los migrantes, las nuevas clases trabajadoras, temas que interesan a antropólogos e historiadores por igual.

La colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología ofrece al público de lengua española una selección de obras fundamentales para el desarrollo del conocimiento sobre las sociedades y culturas humanas. Entre nuestros próximos títulos se encuentran *Teoría del cambio cultural* de Julian H. Steward y *Matrimonio primitivo* de John McLennan.

Visítenos en www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/Index.html

CIESAS

Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
CIUDAD DE MÉXICO ®

ISBN 978-607-486-208-9